Humes Begriff der Realität

Teil II

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der

Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Margarete Merleker

aus Posen.

Tag der Promotion: 6. August 1919.

Halle a. d. S.
Buchdruckerei des Waisenhauses
1920

Referenten:

Professor Dr. B. Erdmann.

Professor Dr. A. Riehl.

Mit Genehmigung der Hohen Fakultät kommt hier nur der zweite Teil der ganzen Arbeit zum Abdruck. Das Ganze erscheint demnächst im Verlage von Max Niemeyer in Halle a. d. S. als Heft 51 der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte", herausgegeben von Benno Erdmann.

Dem Andenken meiner Großväter

Karl Friedrich Merleker

außerordentl. Professors der Geschichte und Geographie
in Königsberg i. Pr.

und

Adolf von Parpart

Privatgelehrten.

Einleitung.

Gewöhnlich wird Hume als derjenige angesehen, der neben Kant durch seine Kritik der Existenzvorstellung zuerst gezeigt habe, daß Existenz keine Eigenschaft, kein Merkmal, d. i. keine Inhaltsbestimmung eines Dinges sei, und daß infolgedessen die Existenz eines Dinges der logischen Erfassung nicht erreichbar sei.[1])

Die Frage der historischen Unabhängigkeit und Abhängigkeit ist bei Hume nicht leicht zu lösen. Hume war sehr belesen in antiker und moderner Literatur[2]), aber er hat die Angewohnheit, fast nie einen Vorgänger anzugeben, vergißt auch wohl die Quelle und ist wie alle wahren Philosophen trotzdem überzeugt, daß er, wie Locke von sich sagt, „seine eigenen Gedanken spinnt".[3]) Das Merkwürdigste ist, daß auch da, wo er wirklich Neues bietet, oft keine Äußerung von dem

---

[1]) Hume kennt gleich Locke zwei Arten der logischen Erfassung, d. i. des eigentlichen Wissens, die Intuition und die Demonstration, s. Enquiry S. 33. Ich zitiere nach den Ausgaben von Green und Grose: An Enquiry concerning Human Understanding in Essays, Moral, Political and Literary, Vol. 2 London 1907, a Treatise of Human Nature, Vol. 1 und 2 London 1874. Die Zitate aus der Enquiry sind durch die Abkürzung E., die aus dem Treatise durch Tr. bezeichnet. Bei den wenigen Zitaten aus dem zweiten Teil des Treatise ist eine II hinzugefügt.

[2]) In dem „letter to a physician" aus dem Jahre 1734, abgedruckt bei Burton, Life and Correspondence of David Hume, Edinburg 1846, Bd. 1 S. 35, und bei Anton Thomsen, David Hume, sein Leben und seine Philosophie, Berlin 1912, S. 24, schreibt Hume von sich selbst, daß er die meisten berühmten Bücher in Latein, Französisch und Englisch gelesen habe. Ebenso berichtet er schon früher in einem Brief an Michael Ramsay aus dem Jahre 1727 über fortwährende Lektüre. Burton a. a. O. S. 13/14.

[3]) s. B. Erdmann im Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 2 1889 S. 112.

eignen Bewußtsein der Neuerung Kunde gibt: z. B. bei der Leugnung der Wahrnehmung eines Selbst, einer identischen geistigen Substanz[1]). So verwischt sich ihm der Unterschied zwischen eigenem und fremdem Gut fast durchweg. Nur im allgemeinen ist Hume überzeugt, daß er ganz neue Wege geht[2]). Er schöpfte so sehr aus dem vollen inneren Reichtum, daß ihm im einzelnen das Prioritätsrecht gleichgültig war.

Wenn Hume nun aber entgegen dieser Gepflogenheit wieder und wieder für eine einzige Lehre ausdrücklich einen solchen Anspruch auf Priorität geltend macht, so muß das sicher unsere Aufmerksamkeit erregen. Wir werden schließen müssen, daß hier das Gefühl der Bedeutung der eignen Produktion so stark war, daß Humes sonstige Gleichgültigkeit überwunden wird. Es muß sich um den Kern der Humeschen Philosophie handeln.

Der Teil seiner Philosophie, von dem Hume wiederholt behauptet, daß er ganz sein Eigentum sei, ist die Lehre vom „Glauben an Existenz", die Begründung des Wissens von Existenz auf einen gewohnheitsmäßig beobachteten Zusammenhang, auf eine „Assoziation". Schon in der Einleitung zum Treatise steht der Hinweis auf „eine fast ganz neue Begründung der Wissenschaft" durch „Erklärung der Prinzipien der menschlichen Natur" (Tr. 309). Diese Prinzipien sind die der Assoziation, deren Aufstellung nach Humes Überzeugung ganz von ihm herrührte. Er schreibt (E. 18): „Ich finde nicht, daß irgend ein Philosoph versucht hat, die Prinzipien der Assoziation aufzuzählen und zu klassifizieren." Die neue Bedeutung, die er der Assoziation verleiht, verdunkelt ihm das Verdienst jeder Vorarbeit. Für ihn wurde die Assoziation zum einheitlichen

---

[1]) Ja noch mehr, Hume beginnt die Erörterung darüber mit den Worten: „Einige Philosophen glauben, daß wir uns jeden Augenblick dessen, was wir unser Selbst nennen, ganz intim bewußt sind" (Tr. 533), als ob es in der Philosophie vor ihm schon ein Für und Wider über diesen Punkt gegeben hätte!

[2]) In einem Briefe Humes vom 13. Februar 1739 an seinen Freund Home bei Burton I S. 105 heißt es, seine Philosophie sei „remote from all vulgar sentiments".

Erklärungsprinzip dafür, wie der menschliche Geist zur Erfassung von Realität gelangen kann. Er vergleicht seine Entdeckung mit der Auffindung der Gravitation[1]). Die Astronomen mußten sich begnügen, die regellosen Bewegungen der Körper zu beschreiben, nun war das Gesetz der Bewegungen entdeckt (E. 11). So gibt es auch ein allgemeines Gesetz des Geistes, eine „Anziehung in der geistigen Welt“ (Tr. 321). Endlich wird es möglich, „den Glauben an Existenz“ zu erklären. „Dieser Akt des Geistes ist noch niemals vorher von irgendeinem Philosophen erklärt worden“ (Tr. 397 Anmerk.). Hume nennt ihn „eins der größten Mysterien der Philosophie“ (Tr. 397). Und nicht nur die Lösung, sondern sogar die Auffindung des Problems des Glaubens ist nach Humes Überzeugung sein Eigentum, „niemand hat auch nur geahnt, daß eine Schwierigkeit darin lag, es zu erklären“ (Tr. 397).

Alle diese Äußerungen des Bewußtseins der Neuerung beziehn sich jedoch nur auf den zweiten Teil der landläufigen Behauptung über das Humesche Verdienst um die Klärung des Existenzbegriffes, nämlich daß die Existenz eines Dinges einem logischen Beweise nicht erreichbar, kein „Wissen“, sondern ein „Glauben“ sei. Das nimmt Hume ausdrücklich als sein Eigentum in Anspruch. Dagegen das ihm gleichfalls zugeschriebene Verdienst, durch kritische Analyse das Wesen der Existenzvorstellung entdeckt zu haben, besteht für sein eignes Gefühl nicht. Nun könnte bei Humes Veranlagung ihm ja die Neuschöpfung des kritischen Gedankens nicht der Erwähnung wert gewesen sein. Aber es wäre doch seltsam: Das Eigentumsrecht sollte ausdrücklich für die Konsequenz in Anspruch genommen werden, für die viel wichtigere Grund-

---

[1]) Gleich Hume haben Zanotti und Hartley die Assoziation mit der Gravitation verglichen. Zanotti in seiner Schrift: Della forza attrativa della Idea, Neapel 1747 (s. über ihn bei Marcus, Die Associationstheorien im 18. Jahrhundert in den Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgeg. v. B. Erdmann Halle 1902), Hartley in den Observations on man, London 1834, besonders S. 13. Von Neueren hat Herbart den so nahe liegenden Vergleich gezogen: „Die Gesetzmäßigkeit im menschlichen Geiste gleicht vollkommen der am Sternenhimmel“. (Lehrbuch zur Psychologie § 135 Ausg. der Werke von Kehrbach Bd. 4 S. 373.)

lage, mit der die Konsequenz steht und fällt, sollte es ebenfalls vorhanden und doch mit oder ohne Absicht nicht geltend gemacht worden sein? Die Lehre vom Glauben an Existenz ist der Kern der Humeschen Philosophie, nicht nur nach den hier angestellten Erwägungen, sondern auch aus längst bekannten sachlichen Gründen; die kritische Begründung dieser Lehre sollte ihm so wenig am Herzen liegen, daß er ein etwa vorhandenes Autorrecht nicht erwähnen sollte?

Wir müssen also schließen, dieses Autorrecht war nicht vorhanden. Die historische Untersuchung, die unseres Wissens noch nicht unternommen wurde, wird zeigen, daß diese Schlußfolgerung richtig ist. In den Annahmen über das Wesen der Existenzvorstellung ist Hume der Erbe der Philosophie vor ihm. Aber erst ihm gelingt die Erfassung der Konsequenz des kritischen Gedankens in voller Schärfe. Zum ersten Male wird nun jeder „ontologische Beweis" unmöglich, für das Dasein des höchsten Wesens sowohl als für das der endlichen geistigen und körperlichen Substanzen.

Der Sinn, in welchem die historische Untersuchung geführt werden soll, ergibt sich aus folgenden Überlegungen. Man muß sich stets klar sein, daß der Schluß von einer sachlichen Übereinstimmung zweier Schriftsteller auf eine historische Berührung derselben einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache darstellt, also auf nicht mehr als Wahrscheinlichkeit Anspruch hat.[1]) Ferner wollen wir nicht in den Fehler derjenigen verfallen, die durch Aufgrabung historischer Zuflüsse jedem Autor die originelle Geistesquelle streitig machen wollen. Gleichgültig, wie der Gedanke gefunden, die Größe zeigt sich oft weit mehr in seiner Behandlung und Verwertung als in seiner Auffindung. Eine Lösung mag vorher schon gefunden

---

[1]) Daß trotz in die Augen fallender Analogien keine historische Abhängigkeit stattzufinden braucht, hat Erdmann gezeigt in dem Aufsatz: Kant und Hume um 1762, Archiv für Geschichte der Philosophie 1. Bd. 1888. Besonders interessant vom Gesichtspunkt dieser Arbeit ist die Gegenüberstellung paralleler Äußerungen Humes und Kants über den Begriff des Seins S. 227f. Wenn die Unmöglichkeit einer historischen Abhängigkeit nicht feststände, läge ein Schluß auf eine solche unweigerlich nahe.

worden sein und doch als vergessener Stoff ungenutzt liegen bleiben. Eine Wahrheit verliert nicht an Wert, wenn sie zweimal entdeckt wird.[1])

Schon allein durch Humes doppelte Stellung zum Problem und seine verschiedene Behandlungsart desselben ergibt sich für die vorliegende Arbeit eine natürliche Gliederung. Aber auch ohne das würde die Humesche Beweisführung, daß Existenz keine Inhaltsbestimmung irgendwelcher Art ist, eine andere Stellung zum Problem bedeuten wie die neue Fassung der Realität als „Glauben". Ganz abgesehen davon, daß das eine nur eine negative, das andere eine positive Lösung der Frage darstellt, sind hier zwei Seiten des Problems behandelt. Es sind zwei grundverschiedene Aufgaben, erstens zu fragen: Was bedeutet Existenz überhaupt? Welchen Wert haben die Beweise für Existenz überhaupt? Welcher Natur sind sie? oder zweitens nach Beweisen und Kriterien der Existenz zu suchen. Diese Scheidung ist in manchen Arbeiten über Hume nicht genügend oder gar nicht durchgeführt.[2])

Die vorliegende Arbeit macht es sich gerade zur Aufgabe, hier eine Scheidung vorzunehmen. Erst dadurch wird es möglich sein zu zeigen, wie die Aufnahme der altererbten Kriterien der Wirklichkeit[3]), die Vertiefung und Umbildung der alten

---

[1]) Riehl bemerkt treffend über die vermutliche Unabhängigkeit der Lockeschen Raumtheorie von Newtons Prinzipien: „Die Sicherheit wissenschaftlicher Ergebnisse wird erhöht, wenn diese unabhängig und auf ganz verschiedenen Wegen erzielt sind". Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, Geschichte und System. 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1908, S. 57.

[2]) So nicht bei Nathanson, Der Existenzbegriff Humes, Erlangen Diss. 1904.

[3]) Die Humeschen Ausdrücke existence sowohl als reality können beide mit Wirklichkeit übersetzt werden. Eine prinzipielle Scheidung zwischen den Wörtern real und existent, reality und existence oder auch being macht Hume nirgends. Sehr oft finden wir sie synonym nebeneinander gebraucht, z. B. die Raumelemente sind unbegreiflich, when not filled with something real and existent, Tr. 346. Im Appendix fragt Hume, ob der „Glaube" eine neue Idee sei, such as reality or existence, Tr. 555. Ebenso assurance of being, gleichbedeutend mit of existence, Tr. 370. Eine Idee in ihrem Sein im Bewußtsein heißt genau so gut real wie existent, z. B. the idea of extension which is real ..... a real existence, Tr. 344.

Gedanken die erkenntniskritischen Erwägungen Humes zur Folge haben, und wie andererseits die Kritik selbst dann wieder zur Aufsuchung neuer Kriterien und Bestimmungen treibt. Die Arbeit soll darum im ersten Teil von den Hume überkommenen Kriterien der Wirklichkeit handeln, im zweiten von der Ausbildung des kritischen Gedankens und den neuen Kriterien.

Bei solcher Scheidung und Einteilung sind insofern Schwierigkeiten zu überwinden, als bei Hume, der trotz seiner umwälzenden und neubegründenden Gedanken erst am Anfang der Kritik steht, solche prinzipielle Scheidung nicht immer durchgeführt ist. Auch die übrigen Einteilungen der Arbeit, so die Unterscheidung der verschiedenen Kriterien der Realität, versuchen zu trennen, was bei Hume eng verflochten auftritt, für dessen Scheidung ihm das Organ fehlt.

Every perception we believe to be existent, Tr. 370. Vielleicht kann man sagen, daß existent, existence, being einen allgemeineren Sinn haben als real und reality, z. B. nothing existent externally or internally .... There is no quality which belongs universally to all beings, Tr. 377. Real existence und reality of existence (z. B. Tr. 401) wird dagegen häufiger den kausal erschlossenen Objekten des belief zugeschrieben. Aber sehr oft wird dieser Gebrauch durchbrochen, besonders als Verbum behält Hume das bequemere exist bei, z. B. die Imagination kann die Dinge in so getreuen Farben malen, just as they might have existed, Tr. 398. Die Enquiry verfährt ebenso willkürlich. Sie setzt nature und reality zusammen, E 14, aber öfter matter of fact und existence, z. B. E. 23, 130, 134. Ein einziges Mal findet sich gleichbedeutend mit existence der scholastische Ausdruck Entity, Tr. 370.

Hieran sei gleich noch eine allgemeine terminologische Bemerkung geknüpft. So viel wie möglich sollen Humes einfache Benennungen beibehalten werden. Er nennt bekanntlich die intellektuellen und emotionalen Bestandteile des Bewußtseins Perzeptionen (auch die passions, emotions, desires zählen unter die perceptions). Die Untergruppen der Perzeptionen sind die Impressionen, d. s. die Bestandteile der Sinnes- und Selbstwahrnehmung, und die Ideen, d. s. die Vorstellungen der Repräsenz (siehe hauptsächlich Tr. 311). Von dieser Terminologie weicht Hume höchst selten ab.

Bericht über den Inhalt des hier fortgefallenen ersten Teiles der Untersuchung.

In der vollständigen Arbeit ist dem hier folgenden 2. Teil ein 1. Teil vorangeschickt, in welchem die Hume überkommenen Lehren über Existenz besprochen werden.

Hume setzt im Anschluß an den Bewußtseinsbegriff Descartes', Lockes und Berkeleys Existenz mit Bewußtsein gleich. Obgleich Hume Berkeley als seinen „Lehrer im Skeptizismus" sehr bewundert, schließt er sich doch mehr an Descartes und Locke an, indem er die Gleichsetzung von Existenz und Bewußtsein insofern einschränkt, als er das wahre Sein in vom Bewußtsein unabhängigen Objekten sieht. Das Wesen dieser Objekte beschreibt Hume als „geheime Kräfte." Beeinflußt durch Lockes und Berkeleys Kritik der Überlieferung, zeigt Hume, daß wir das Wesen dieser „geheimen Kräfte" nicht erkennen können.

Wenn Hume auch im einzelnen die Gedanken seiner Vorgänger fortbildet, so findet sich, soweit betrachtet, keine eigentliche Neuerung bei Hume. Humes selbständige Lehren über Existenz sind in dem hier folgenden 2. Teil erörtert.

---

2. Teil.

Humes eigene Lehren über Realität.

1. Die Kritik der Idee der Existenz.

Hume übernimmt zwar das Kriterium der Realität, dem sich alle anderen bei ihm unterordnen, die consciousness, in allen Grundlagen von seinen Vorgängern. Aber durch Aufnahme gewisser Bestandteile des Nominalismus und Rationalismus erhebt er sich über den bloßen Psychologismus Lockes und Berkeleys. Die scholastische Unterscheidung der realen Distinktheit und der Distinktheit durch die ratio gewinnt bei Hume eine neue prinzipielle Bedeutung. Die reale Distinktheit, die Unverknüpftheit aller qualitativen Bestandteile der Erfahrung wird zum wesentlichen Merkmal der Wirklichkeit der consciousness erhoben. Damit wird aber alle notwendige Verknüpfung aus dem Bewußtsein, d. h. der Erfahrung hinausgerückt. Das Wirkliche, das wir allein kennen, ist eine diskrete Mannigfaltigkeit von Perzeptionen. Aus dieser Mannigfaltigkeit, so besagt Humes Definition der Existenz (Tr. 370), wird die Idee des Daseins abgeleitet.

Fast möchte man sagen, eine solche „Ableitung“ ist nicht einmal nötig. Existenz und Bewußtsein scheinen das Gleiche zu sein, da sich doch der Inhalt der beiden Begriffe deckt. Der Satz: das Bewußte ist das Existierende, ist eine vollkommene Gleichung, denn er ist umkehrbar. Die Perzeptionen heißen Existenzen (z. B. Tr. 483), eine Leidenschaft z. B. eine „originale Existenz“ (Tr. II 195), das Auftreten der Perzeptionen im Bewußtsein wird Existenz genannt (Tr. 493). Das gibt auch Hume zu. Er sagt: „Die Erscheinung einer

Perzeption im Geiste und ihre Existenz scheinen auf den ersten Blick vollkommen dasselbe“ (Tr. 494). Dennoch unterscheidet Hume die einfache Konzeption von der Konzeption als existierend (Tr. 394) oder das reflect on anything simply von dem reflect on it as existent (Tr. 370). Ist auch die Existenz einer Perzeption nichts anderes als ihre Erscheinung im Geiste, so ist es doch kein Widerspruch, ihre Existenz gesondert zu begreifen. Die Erscheinung im Geiste, das Bewußtwerden, bedeutet nichts weiter als das Auftreten einer Perzeption unter dem übrigen Haufen von Perzeptionen, die den Geist ausmachen. Nun ist aber jede Perzeption von jeder anderen, also auch von dem großen Haufen, real unterschieden. So ist es nicht widersprechend, wenn wir eine Perzeption als für sich bestehendes Objekt ansehen. Wir können ihre Existenz gesondert begreifen, d. h. wir können alle Beziehungen zu der verknüpften Masse von Perzeptionen, die ein denkendes Subjekt konstituieren, abbrechen (Tr. 495). Das ist keine Abstraktion, wie Berkeley meinte, weil die Perzeptionen nicht nur in Gedanken, sondern real von einander unterschieden sind.

Die beiden Auffassungen des Daseins einer Perzeption zeigen den Unterschied von Bewußtsein und Existenz und zugleich auch das Verhältnis beider. Real genommen, so können wir es etwa in Humes Sprache ausdrücken, besteht gar keine Distinktion zwischen Bewußtsein und Existenz, nur gedanklich, durch eine distinctio rationis können sie unterschieden werden. Die conception as existent setzt die simple conception voraus, wie es die Definition der Existenz sagt: das Dasein eines Dinges wird aus der consciousness abgeleitet. „When after the simple conception we would conceive it as existent . . . . . .,“ sagt Hume (Tr. 394): ob dieses after eine nur begriffliche oder zeitliche Priorität der simple conception ausdrücken soll, ist bei Humes Denkweise unbestimmbar. Die Idee der Existenz ist also eine Art Umkehr des Bewußtseins, wie es auch das schon oben besprochene to reflect as existent ausdrückt. Das Bewußtsein läßt sein eigenes Licht in sich hinein leuchten, erneut dadurch die Konzeption eines Gegenstandes, isoliert so diesen Inhalt und macht seine Selbständigkeit augenfällig.

Es fragt sich nun, ob durch diesen Akt etwas Neues gewonnen wird. Ist die neue, „selbständige“ Konzeption etwas, das vor der ersten etwas voraus hat? Wir können auch ohne Humes ausdrückliche Beweise schon nach dieser Beschreibung der Erfassung der Existenz mit „nein“ antworten. Die „Selbständigkeit“, die die Existenz des betreffenden Objektes ausmacht, wird ihm durch die conception as existent nicht erst zuerteilt, sondern sie war ihm schon vorher eigen. Es gibt keine Idee, die nicht trennbar und unterscheidbar von allen übrigen ist. Die Konzeption als existierend hebt nur diese an sich schon reale Selbständigkeit noch mehr hervor.

Auch durch eine andere Überlegung können wir das Resultat der Humeschen Beweise vorwegnehmen. Alle Kriterien der Wirklichkeit gleicht Hume dem Hauptkriterium „bewußt“ an. Alles uns zugängliche Sein ist bewußtes, ist also gleichmäßig wirklich. Das Bewußtsein ist nicht nur die einzige, es ist auch eine uniforme Wirklichkeit. Auf die Frage, was denn Existenz von dieser Voraussetzung aus bedeutet, bleibt nur die eine Antwort: gar nichts. Was an allen Dingen dasselbe ist, hat überhaupt keine Bedeutung mehr, wie eine Farbe, die sich von keiner anderen unterschiede. Die Form aller Dinge kann niemals durch Absonderung vom Inhalt nun selbst als Inhalt erkannt werden.

Hume hat zwei Beweise für diese Leerheit des Begriffes der Existenz: einen empirischen und einen logischen. Der empirische benutzt zwei der Haupteigenschaften des bewußten Seins: die Herkunft jeder Idee aus der Erfahrung und das bekannte „distinkte“ Sein der Perzeptionen. Wäre Existenz eine Idee, ein distinkter Bewußtseinsinhalt, so müßte diese Idee von einer Impression abstammen. Diese Impression müßte sich aber ständig mit allen anderen Inhalten verbunden zeigen. Dies ist aber unmöglich. Es gibt nicht einmal zwei ständig verknüpfte Impressionen. Obgleich gewisse Sensationen manchmal so verknüpft sind, finden wir doch bald heraus, daß sie eine Trennung zulassen und selbständig vorgestellt werden können. Noch viel weniger gibt es eine Impression, die sich notwendig mit allen anderen verbindet. Also stammt die Idee

der Existenz von keiner Impression ab, d. h. sie ist gar keine Idee. Sie ist kein neues Element, das zu den existierenden Inhalten noch hinzukäme. Sie ist mit der Idee dessen, das wir als existierend konzipieren, ein und dasselbe (Tr. 370). „So, wenn wir behaupten, daß Gott existiert, bilden wir einfach die Idee eines solchen Wesens, wie es sich uns darbietet (as he is represented to us),[1] und die Existenz, welche wir ihm zuschreiben, wird nicht durch eine besondere Idee konzipiert, welche wir mit den Ideen seiner übrigen Qualitäten verbinden und von ihnen wieder trennen und unterscheiden können“ (Tr. 394/5).

Der zweite logische Beweis greift auf die distinctio rationis zurück, wie sie zur Kritik der Raum- und Zeitvorstellung benutzt wurde. Der Raum und die Zeit sind auch nur Arten der Erfassung von Perzeptionen und können eigentlich nicht von den Inhalten unterschieden werden. Aber dennoch können wir z. B. die Gestalt zweier verschiedener Körper miteinander vergleichen und abgesondert betrachten. „Diese Unterscheidung“ sagt Hume, „ist auf die verschiedene Ähnlichkeit gegründet, welche dieselbe einfache Idee zu mehreren verschiedenen Ideen hat. Aber kein Objekt kann vorgestellt werden, das einem anderen in Hinsicht seiner Existenz ähnlich sieht und von anderen in derselben Hinsicht verschieden ist, da ja jedes Objekt, das vorgestellt wird, notwendig existieren muß“ (Tr. 370/1). Die Idee der Existenz ist also noch von anderen formalen und damit leeren Vorstellungen unterschieden. Die Idee der Existenz widersteht der „Vergleichung“, weil sie überall das Gleiche bedeutet. Sie ist vollkommen einfach. Der Begriff der Existenz kann in keiner Weise modifiziert werden.[2]

Hume hätte eigentlich wegen seiner größeren Allgemeinheit den logischen Beweis voranschicken sollen. Er ist nicht nur seiner Form, sondern auch seinem Resultat nach ein allgemein logischer Beweis. Der empirische Beweis zeigte nur,

---

[1]) vgl. die Anmerk. S. 6.

[2]) Vgl. B. Erdmann, Logik, 1. Bd., Logische Elementarlehre, Halle 1907, S. 140/1.

daß Existenz keine reale Qualität ist. Der zweite Beweis dagegen besagt, daß Existenz keine Inhaltsbestimmung irgendwelcher Art, also im allgemein logischen Sinne kein Merkmal sein kann. Denn wenn die Existenz der verschiedenen Objekte keinen Vergleichspunkt zeigt, so ist Existenz ebensowenig eine formale wie eine materiale Beschaffenheit. Aber für Hume war der Beweis, daß Existenz keine reale Eigenschaft ist, weit wichtiger. Ein empirischer Beweis mußte ihm als Erben des Empirismus immer schlagender erscheinen, und es ist ganz selbstverständlich, daß er ihn an erste Stelle setzt.

Zwei Bestimmungen des Begriffes der Existenz ergeben sich aus diesen Beweisen. Die erste ist die mehr in die Augen springende negative Bestimmung, Existenz ist keine Inhaltsbestimmung eines Dinges. Die zweite ist eine nicht weniger wichtige positive Bestimmung: Existenz verknüpft sich sozusagen „untrennbar" mit der Idee jedes Objektes, das vorgestellt wird. „Jedes Objekt, das vorgestellt wird, muß notwendig existieren." Beide Eigenschaften der Idee der Existenz haben ihre besondere Bedeutung für Hume. Die erste dient ihm mehr zur Entwicklung eigener Lehren, die zweite mehr zur Bekämpfung fremder Irrtümer. Indessen ist gerade die „Untrennbarkeit" der Existenz von den Objekten nebenbei auch ein Grundpfeiler der Humeschen Existenzlehre, so daß ihr die erste Stelle in der Untersuchung zukommt.

Die positive Bestimmung der Idee der Existenz als einer unvermeidlichen Idee hängt ab von der negativen Bestimmung, daß sie keine Qualität ist. Wäre sie eine solche, so könnte der Geist sie beliebig jeder Idee beifügen, denn der Geist „hat Gewalt über alle seine (inhaltlichen) Ideen". Er könnte dann die Idee der Existenz „mit den übrigen Qualitäten eines Objektes verbinden und von ihnen wieder trennen und unterscheiden" (Tr. 555/6 u. 394/5).

Hume behauptet also, daß alles, was wir uns als wirklich vorstellen, auch für uns existiert. Das bedeutet selbst für die Perzeptionen keine Tautologie. Denn auch bei einer Perzeption kann man sich den Zweifel als möglich denken, daß sie etwa eine Illusion sei, außer unserer Vorstellung keine

Realität habe. Consciousness und Existenz sind nicht dasselbe, auch für die Perzeptionen bedeutet Existenz etwas anderes als Bewußtsein, eine „Selbständigkeit“, eine „Beziehungslosigkeit“, mit anderen Worten ein Sein an sich. Was Hume sagen will, ist natürlich nicht so etwas Belangloses wie: „das wirkliche Bewußtsein ist wirklich“, sondern er meinte, „was wir uns als real vorstellen, wird unvermeidlich so vorgestellt, daß es auch abgesehen von der Vorstellung existiert“. Faßt man hier Existenz nicht im Sinne von absoluter Existenz auf, so haben Humes Beweise und alle Folgerungen keinen Sinn. Hume will aber gleich von vornherein die Möglichkeit ausschließen, daß eine solche Vorstellung von absoluter Existenz eine Erhebung über das Bewußtsein bedeuten könnte, darum redet er in der Definition der Existenz und auch im empirischen Beweise nur von consciousness und conceive und nennt die existierenden Dinge perceptions oder impressions und ideas. Aber schon zwischen dem ersten und zweiten Beweise und besonders am Schlusse des zweiten, also je näher die Erörterung über die „äußere“, d. h. unabhängige Existenz rückt, tritt für perception der allgemeinere Ausdruck object ein; denn „auch die äußere Existenz ist durch die gleiche Beweisführung zu erklären“ (Tr. 371). Auch die vom Bewußtsein unabhängigen Objekte werden so vorgestellt[1]), daß sie notwendig existieren, und erst für diese Objekte hat die unvermeidliche Vorstellung der Existenz ihre eigentliche Bedeutung. Denn niemand ist noch so kühn gewesen, das Dasein der Perzeptionen anzuzweifeln und Beweise dafür zu verlangen.

Hume weiß die Unvermeidlichkeit der Annahme der Existenz der Körper nicht besser zu benennen wie einen „natürlichen Instinkt oder eine Voreingenommenheit“, durch den wir „ohne Schlußfolgerung, selbst vor dem Gebrauche der Vernunft immer ein äußeres Universum voraussetzen“ (E. 124). „Wir können wohl fragen, was veranlaßt uns, an die Existenz der Körper zu glauben? Aber es ist umsonst

[1]) presented; dieser allgemeinere Ausdruck tritt aus demselben Grunde für conceive ein wie object für perception. Conceive hat immer den Nebensinn von begreifen, verstehen, paßt also nicht für die „external objects“.

zu fragen, ob Körper existieren oder nicht. Das ist ein Punkt, den wir in all unseren Schlußfolgerungen für zugestanden annehmen müssen“ (Tr. 478). Für den Geist liegt eine entsprechende Äußerung Humes nicht vor. Es war kein Grund dafür vorhanden, die Körperwelt mußte gegen die Berkeleyschen Beweise sichergestellt werden, aber niemand hatte noch das Dasein des Geistes geleugnet. Tatsächlich steht Humes ganze Philosophie unter der Voraussetzung der Existenz desselben. Seine beiden kritischen Werke beginnen wie selbstverständlich mit dem Geist und seinen Perzeptionen (Tr. 311, E. 13).

Die weitere Folge der unvermeidlichen Voraussetzung der Existenz ist die Unmöglichkeit, das Dasein irgendeines Dinges zu beweisen. Die Beweise müssen alle daran kranken, daß die Existenz, die erst bewiesen werden soll, immer schon vorausgesetzt ist, wodurch ganz merkwürdige Zirkel entstehen. Hume hatte nicht viel Anlaß, sich mit dieser Art der Existenzbeweise zu beschäftigen, da er sie alle für gänzlich nichtig und überflüssig hielt. Nur auf die beinah lächerliche Bemühung der beiden bekanntesten Beweise für die Existenz der Körper und des Geistes hat Hume in der Enquiry ebenso kurz wie schlagend aufmerksam gemacht. Es sind die Beweise Descartes' aus den Meditationen. „Seine Zuflucht zur Wahrhaftigkeit des höchsten Wesens nehmen zum Beweise der Wahrhaftigkeit unserer Sinne, heißt sicherlich einen höchst unerwarteten Zirkel begehen. Wenn seine Wahrhaftigkeit überhaupt bei dieser Angelegenheit in Betracht käme, dann würden unsere Sinne gänzlich unfehlbar sein; weil es nicht möglich ist, daß es jemals täuschen kann“ (E. 126). Es wird ganz etwas anderes bewiesen, als bewiesen werden soll, nicht die Existenz der Körperwelt — die war schon vorausgesetzt, da man ja von ihrer Wirkung auf die Sinne ausging —, sondern die Unfehlbarkeit der Sinne. Um Existenz wirklich beweisen zu können, müßten wir das Kunststück fertig bringen, ein Objekt ohne alle Eigenschaften vorzustellen. Sowie wir wie hier eine Qualität, nämlich die klare und deutliche Erscheinung der Körper, voraussetzen, so ist die Existenz mit vorausgesetzt.

Descartes' Beweis für die Existenz des Geistes ist ebenfalls solch ein vergebliches Bemühen, ein Ding ohne Qualitäten vorzustellen. Descartes will nicht nur an „unseren früheren Meinungen und Prinzipien, sondern sogar an unseren Fähigkeiten zweifeln, von deren Wahrhaftigkeit wir uns erst durch eine Schlußkette versichern müssen; diese muß von einem originalen Prinzip abgeleitet sein, das unmöglich falsch und trügerisch sein kann. Aber weder gibt es solch ein originales Prinzip, welches ein Vorrecht vor anderen hat, die durch sich selbst evident und überzeugend sind, noch wenn es eins gäbe, könnten wir jemals einen Schritt darüber hinausgehen als durch den Gebrauch jener selben Fähigkeiten, von denen wir vorausgesetzt haben, daß sie trügerisch sind. Der Cartesianische Zweifel würde daher, wenn es überhaupt für ein menschliches Wesen möglich wäre, ihn zu erreichen (wie es offensichtlich nicht möglich ist), gänzlich unheilbar sein" (E. 123). Tatsächlich wird von Descartes der Seele die Fähigkeit zu denken nicht ernsthaft abgesprochen, und mit dieser Eigenschaft die Existenz derselben vorausgesetzt.

Wir können diese Beweisführungen Humes den ersten Versuch der Philosophie nennen, zu zeigen, daß Subjekt und Objekt sich selbst durch ihre unvermeidliche Voraussetzung beweisen.[1]) Daß Hume trotz dieser durch klare logische Überlegungen gewonnenen Erkenntnis von einem „Instinkt", einer „Voreingenommenheit" spricht, ist eine Verkennung seiner eigenen Leistung, ein Überrest des alten Gedankens, daß nur „Demonstrationen" sicheres Wissen bezeugen. Denn die Grundlage zu einer Demonstration fehlt hier. Wenn Hume sagt: „Jedes Objekt, das vorgestellt wird, muß notwendig existieren", so bedeutet das keine Denknotwendigkeit. „Die Nichtexistenz irgendeines Dinges ist ohne Ausnahme eine ebenso klare und deutliche Idee wie seine Existenz" (E. 134). Realität und Objekt sind in Gedanken immer zu trennen, nur nicht in der Tat.

Humes Neigung zum vulgären Realismus ist auch eine

---

[1]) Vgl. Riehl a. a. O. S. 104f.

Verkennung seiner Errungenschaft. Wenn Existenz nicht zu „beweisen“ ist, dann ist der Philosoph nicht klüger als der common sense. Wenn man schon ein Narr sein soll, dann sollen wenigstens die Narrheiten natürlich und angenehm sein, und es ist schon am besten, der Philosoph stimmt mit ein in den „indolenten Glauben“ der Menge (Tr. 549).

Die negative Bestimmung des Existenzbegriffes, daß Existenz keine Qualität ist, richtet sich nur indirekt gegen die obigen Versuche Descartes', die Existenz von Geist und Körper zu demonstrieren. Direkt ist sie eine Widerlegung des seit Kant sogenannten ontologischen Gottesbeweises, der die Existenz, wie bekannt, als eins von Gottes Attributen, eine perfectio ansieht. Aber es ist von dem Feinde, gegen den diese Abwehr sich richtet, wenig bei Hume zu spüren. Dieser Gottesbeweis kommt in der Enquiry gar nicht, im Treatise nur an der obenerwähnten Stelle vor (Tr. 394/5). Aber auch dort hat er nur als Beispiel Bedeutung. Für Gott könnte ebensogut Cäsar, an dem gleich darauf exemplifiziert wird, eingesetzt werden. Niemand hat aber die Existenz je an einem anderen Dinge als an Gott für eine perfectio angesehen; an dieser nebensächlichen Behandlung des Beweises ist zu sehen, daß die Auffassung der Existenz als Eigenschaft für Hume ernsthaft nicht mehr in Frage kommt.

Hume geht dann auch sofort zu dem Problem über, das ihn bei dieser Bestimmung der Existenz als leerer Vorstellung einzig interessiert. Wenn Existenz keine Inhaltsbestimmung ist, dann unterscheidet sich ein wirkliches Ding von einem nur gedachten durch kein Merkmal. Der Inhalt beider ist ja ganz gleich. Dennoch ist ein gewaltiger Unterschied zwischen einer Fiktion und einer Realität. Worin besteht er? Worin besteht der Unterschied zwischen „Ungläubigkeit“ und dem „Glauben“ an Existenz? Wenn man die Idee eines Objektes verändern will, ohne seinen Inhalt zu verändern, so kann man nur den Qualitäten einen andern Grad, mehr Lebendigkeit und Stärke verleihen. Das Objekt bleibt dann dasselbe, wie eine Farbe dieselbe bleibt, wenn sie mehr Lebhaftigkeit und Glanz bekommt. Aber doch noch anders als an der Farbe, der der

Grad der Lebendigkeit selbst zukommt, denkt sich Hume die Stärke und Lebhaftigkeit, die die Realitäten auszeichnet. Wenn sie auch hier am Objekte selbst haftete, so wäre ja doch wieder ein Unterschied des bloß Gedachten und des Realen damit vorausgesetzt. Daher nimmt Hume am Schlusse des Appendix ausdrücklich zurück, daß es sich um so etwas wie einen Gradunterschied handle. „Hätte ich gesagt, daß zwei Ideen desselben Objektes nur durch ihr verschiedenes ‚Fühlen', verschieden sein können, dann wäre ich der Wahrheit nähergekommen" (Tr. 560). Der Unterschied der realen und der fiktiven Idee von gleichem Inhalt liegt im „Fühlen", d. h. in dem Zustand des Geistes, der die Idee hat, in der Art, wie sie vom Geiste konzipiert wird (Tr. 397). Dieses Fühlen, von dem Hume schon im Treatise selbst sagt, es fehlten ihm die Worte, um es richtig zu bezeichnen (s. ebenda), wird im Appendix noch einmal ganz ausführlich behandelt. Es sei nicht etwa ein gewöhnliches Gefühl, d. h. eine innere Impression, wie es der Wille oder die Begierde ist, die sich mit den Konzeptionen des Guten und der Lust verknüpfen. Vier ausdrückliche Beweise, die aber sachlich nichts Neues bieten, führt Hume dafür an, daß der „belief" kein Gefühl im rezipierten Sinne des Wortes sei, er sei keine besondere Impression, nur eine „Art, wie wir eine Idee konzipieren", so heißt es immer wieder (Tr. 557).[1] Man sieht, wie unendlich es Hume am Herzen liegt, daß der Leser auch wirklich seine Lehre richtig versteht und zugleich, wie sehr er fürchtet, er könnte doch mißverstanden werden. Ihm scheint selbst bei diesem „Fühlen", das entgegen sonstiger Auffassung nichts Inhaltliches, sondern eine bloße Art der Konzeption sein soll, nicht recht wohl zu sein.

Der belief, die lebhafte Konzeption einer Idee, ist eine zweite Beschreibung des Realitätsbewußtseins. Hume scheint die „selbständige" Konzeption, die conception as existent, davon als eine andere Art der Erfassung von Realität unter-

[1]) Vgl. für alle näheren Bestimmungen des belief: Der Begriff des belief bei David Hume (in Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgeg. von B. Erdmann) von Quast, Halle 1903.

scheiden zu wollen, so daß es drei Stufen der Konzeption gibt: 1. die simple conception, 2. die conception as existent, 3. den belief of existence (Tr. 394). Die Spaltung von Stufe 2 und 3, welche eigentlich eine Einheit darstellen, hat Hume schon im Appendix fallen lassen, er läßt es dort mit der Unterscheidung des bloß Gedachten und des als real Gedachten genügen. Ebenso wird in der Enquiry das bloße conceiving nur dem belief gegenübergestellt. Die Unterscheidung von Stufe 2 und 3 scheint ja auch unnütz umständlich. Im Treatise steht Hume noch der alten Ontologie näher, die später als gänzlich überwundener Gegner von ihm vergessen wird. So ahmt er in der Trennung der beiden Stufen der Realität bewußt oder unbewußt das Vorgehen des ontologischen Beweises nach. Dieser trennt auch die reale Vorstellung Gottes von der Vorstellung eines realen Gottes und will uns glauben machen, die zweite durch die erste beweisen zu können. Vielleicht war es ganz geschickt, dies Verfahren nachzuahmen, um dann zeigen zu können, daß auch die Vorstellung eines realen Dinges, der „Glaube“ an seine Existenz, dem vorigen Stande unseres Wissens nichts Neues hinzufügt.[1])

---

[1]) Wenn schon die conception as existent von dem belief unterschieden werden soll, so müßte man die beiden in Humes Sinne nicht als zwei voneinander unterschiedene Akte, sondern als zwei Seiten desselben Aktes bezeichnen. Die conception as existent betrachtet das Objekt als real, einfach indem sie „seine Beziehung zu dem übrigen Haufen von Perzeptionen abbricht“, d. h. es aus dem Bewußtsein hinausprojiziert. Der belief sieht das Objekt als real an im Gegensatz zu einer Fiktion des gleichen Inhalts Jedenfalls darf man Hume aber hier nicht so interpretieren, als ob er durch diese Trennung der Konzeption und des belief der Existenz die bloß psychologische Realität von der sogenannten objektiven hat unterscheiden wollen. Erstens liegt ihm eine solche Unterscheidung überhaupt fern, die consciousness ist Erfahrung im psychologischen wie im objektiven Sinne, zweitens, wenn er eine solche wichtige Unterscheidung gemacht hätte, wie sollte er sie dann ohne weiteres so schnell im Appendix schon wieder fallen lassen? Das einfache conceiving deckt sich auch nicht mit dem, was wir heute unter Realität des Bewußtseins verstehen. In seiner weiteren Bedeutung umfaßt es den belief mit, der auch eine manner of conceiving ist. Wird es wie hier dem belief gegenübergestellt, so hat es die doppelte engere Bedeutung von Imaginieren und logischem Begreifen,

Wie der Kritiker stets von dem, was er kritisiert, abhängig ist, so ist auch Hume von den „ontologischen“ Lehren abhängig. Hätte er schon seine eigene Entdeckung richtig gewertet, d. h. hätte er wirklich gewußt, was er hier für einen gewaltigen Umsturz in den Grundanschauungen der Philosophie bewirkte, dann hätte das Problem des belief, d. h. des Unterschiedes der Realität und der Fiktion, ihn gar nicht so eifrig beschäftigen können. Denn in dem Suchen nach diesem Unterschiede liegt immer noch das Zugeständnis: wenn Existenz auch keine Qualität ist, sie kann doch nicht gar nichts, sie muß doch etwas sein; in irgendeiner Beschaffenheit der realen Idee muß sie zu finden sein. Hume will uns nun glauben machen, daß nur die alte Fassung der Existenz als perfectio dem wahren Existenzbegriff widerspricht, und daß er in seinem „Gefühl des Glaubens“ etwas gefunden habe, was keine qualitative Bestimmung sei und doch genügend den Unterschied der Realität von der Fiktion erkläre. Allerdings scheint dies „Gefühl“ bedenklich einem qualitativen Merkmal angenähert, wenn Hume es, wie oft, als Stärke, Lebhaftigkeit, Solidität, Festigkeit, Beständigkeit der Idee beschreibt (z. B. Tr. 398). Wenn Hume nicht acht gibt, nennt er selbst diese Lebhaftigkeit der Idee eine Qualität (Tr. 496). Wenn wir es Hume auch zugeben, daß alle die genannten Bestimmungen Grade oder, wenn er es lieber will, Arten der Konzeption ohne irgendwelche inhaltliche Veränderung der Idee angeben können, ein Prädikat ist der Grad oder die Art der Konzeption dennoch. Hume vergißt das Resultat seines eigenen zweiten allgemeineren Beweises, daß Existenz nicht nur keine Qualität, sondern auch kein Merkmal in irgendwelchem Sinne ist. Eine manner of conceiving ist logisch genommen ganz gewiß ein Prädikat, wie es für den Begriff des Raumes, der auch eine solche manner of conceiving ist, von Hume ausdrücklich zugegeben wird. Hume verfällt also durch seine historische Gebundenheit in den alten Fehler, ohne es zu wollen, zurück.

---

die Hume aber voneinander und von der allgemeineren Bedeutung nicht prinzipiell trennt.

Überhaupt sind alle Lehren Humes über Existenz noch stark durch den Gedanken beherrscht, daß es möglich ist, Existenz mit einer Qualität zu verwechseln. Mit einer gewissen Ängstlichkeit uniformiert Hume im Hinblick auf die Abwehr ontologischer Lehren alle Bestandteile der consciousness. Weder die Logik sollte das Recht haben, über die Wahrnehmung hinaus neue Inhalte durch Abstraktion zu erzeugen, noch sollten die Sensationen vor den Erinnerungen und Einbildungen einen inhaltlichen Vorzug besitzen. Hume wehrte sich damit gegen die beiden ihm bekannten Arten des dogmatischen Realismus, den mittelalterlichen der Formen und Wesenheiten und den modernen der körperlichen Substanz oder Materie. Hätte Hume wirklich die Tatsache, daß Existenz gar nichts irgendwie „Konzipierbares“ ist, schon voll erfaßt, so hätte er solche ängstliche Angleichung nicht nötig gehabt. Er hätte gewußt, daß er seine Impressionen mit noch so vielen inhaltlichen Vorzügen ausstatten konnte (wie er tatsächlich auch tut, wenn er unbefangen ist, ohne befürchten zu müssen, daß eine dieser Bestimmungen mit Realität verwechselt werden konnte. Hume vergißt, daß er, um das Wesen des Existenzbegriffes aufzuklären, aus der Fülle der Möglichkeiten sozusagen einen „klassischen Fall“ zur Demonstration herausgegriffen hat, den Fall nämlich, wo, wie bei den berühmten Kantischen hundert wirklichen und hundert möglichen Talern, die Idee, „an die wir glauben“, der Idee, „an die wir nicht glauben“, genau entspricht. Gewöhnlich wird gerade das Wirkliche viele andere Bestimmungen haben als das Gedachte.

Viel näher kommt Hume dem wirklichen Sachverhalt mit der Beschreibung des Realitätsbewußtseins als Isolierung eines Objektes. Denn nichts anderes macht die Realität eines Objektes aus, als daß es möglich ist, in Gedanken seine Beziehung zum Subjekte abzubrechen, ohne daß es dadurch als vernichtet anzusehen wäre. In dieser „Loslösung der Perzeption von dem übrigen Haufen der Perzeptionen, die das Ich konstituieren“, ist in der Tat nichts mehr von einer Prädizierung zu argwöhnen[1]), es ist nur

[1]) Hume versucht damit psychologisch zu beschreiben, was Kant logisch als die absolute Position eines Dinges beschreibt; s. „Der einzig

der inhaltleere Begriff eines „Objektes an sich" übrig geblieben. Aber solch ein Begriff konnte eben wegen seiner Inhaltslosigkeit für einen Denker von Humes Art nichts Reales bedeuten. Der Gedanke, daß Realität Selbständigkeit, Sein an sich bedeute, hat nur vorübergehendes Interesse für ihn und verschwindet hinter dem Bestreben, das Wirklichkeitsbewußtsein als unvermeidliche oder lebhafte Idee, als „Glauben" zu erklären.

Die Hume so wichtige Angelegenheit der Erklärung des Unterschiedes der Realität von der Fiktion durch den belief läßt das, worauf sie sich gründet, die Beweise gegen die ontologische Auffassungsweise, ebenfalls gänzlich an Umfang und Bedeutung zurücktreten. Überhaupt interessiert sich Hume ersichtlich mehr für die Frage, was Existenz ist, als dafür, was sie nicht ist. Schon im Treatise kommt die negative Lösung gegen die positive zu kurz. Nur zwei ganz kurze Erörterungen handeln von der ersten: die beiden kurz gefaßten Beweise in der 6. Sektion des 2. Teiles und die ebensolche Wiederholung des Resultates der Beweise in der 7. Sektion des 3. Teiles. Im Appendix ist von den beiden Beweisen nur noch der Satz übrig: „Wir haben keine abstrakte Vorstellung der Existenz" (Tr. 555). In der Enquiry wird die negative Lösung des Problems überhaupt nicht mehr erwähnt. Dagegen werden auch dort die positiven Bestimmungen der Existenzvorstellung des längeren und öfteren erörtert.

Was Hume im allgemeinen veranlaßt, ganze Teile des Treatise nicht mit in die Enquiry aufzunehmen, ist, wie sich aus Briefen nach dem Erscheinen des Treatise ersehen läßt, die Furcht, daß er mit so abstrakten Erörterungen keinen Erfolg haben würde.[1]) „Laß deine Wissenschaft menschlich sein und so, daß sie eine direkte Beziehung zum Handeln und zur Gesellschaft hat", mahnt Hume sich selbst in der Einleitung der Enquiry. Eine solche direkte Beziehung zum Leben

mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes." 1. Abteilung, 1. Betrachtung, § 2.

[1]) s. Bruton I a. a. O. S. 105.

schien ihm wohl seine Theorie des belief als neue „Begründung“ der empirischen Wissenschaft zu haben (Tr. 307). Vieles andere aber, was nach dem „talk of the schools“ schmeckte, mußte fallen. Nun wird aber kein Philosoph als Ballast beiseite tun, was ihn noch beschäftigt, d. h. die negative Lösung des Existenzproblems war für Hume erledigt, ehe er die Enquiry schrieb. Ja, wir können sogar aus der Art, wie das Problem im Treatise behandelt wird, schließen, daß es für Hume auch schon so gut wie erledigt war, als er den Treatise schrieb. Es ist nicht Humes Art, besonders nicht in seiner Erstlingsschrift, Probleme, die ihn beschäftigen, mit kurzen Sätzen abzutun.[1]) Dazu kommt die schon eingangs besprochene auffallende Tatsache, daß Hume eine wirkliche eigene Leistung nur in der positiven Lösung des Existenzproblems sieht. Der Beweis, daß Existenz keine Eigenschaft, kein Prädikat eines Dinges ist, war ihm zweifellos, schon ehe er sein Buch schrieb, einleuchtend und damit auch bekannt. Soviel ist aus Hume selbst zu ersehen.

Aber man braucht auch nicht weit zu suchen, um die Quelle zu finden, aus der ihm die Anregung zu seiner Kritik des Existenzbegriffes floß. Berkeley, Humes Lehrer in so vielen Stücken, ist es, bei dem die Lehre von der consciousness und der daraus abzuleitenden Existenz in nuce schon vorhanden ist. Die absolute Existenz von „nichtdenkenden“ Dingen ohne Beziehung auf ihr Perzipiertwerden ist Berkeley „vollkommen unverständlich“ (Principles of Human Knowledge § 3). „Kann es eine willkürlichere Abstraktion geben (a nicer strain of abstraction), als die Existenz von sensiblen Objekten von ihrem Perzipiertwerden zu trennen! . . . . Ich könnte ebensogut ein Ding von sich selbst trennen!“ ruft Berkeley aus (Principles § 5). Hier nur auf die sensible Welt bezogen, wird die Unmöglichkeit der Trennung der Existenz von einem existierenden Dinge in den Dialogen ganz allgemein gefaßt. Philonous fragt Hylas, ob er eine deutliche Idee der Entität

[1]) Man vergleiche dagegen z. B. die ausführliche Behandlung des Problems der Teilbarkeit ins Unendliche.

im allgemeinen bilden könnte, die alle denkenden und körperlichen Wesen, alle besonderen Dinge ausschließt? Hylas antwortet: „Auf den ersten Blick dünkte mich, ich hätte solchen kraftlosen und luftigen Begriff der Entität, aber bei näherer Aufmerksamkeit ist er ganz meinem Blick entschwunden". (Ausg. der Werke von George Sampson, London 1908, Bd. 1, S. 355.) Hier haben wir schon den Nerv von Humes empirischem Beweise. Die Untrennbarkeit der Existenz von einem Inhalt beweist, daß die Vorstellung selbst leer ist, daß sie keine Qualität ist. Ebenso ist damit auch schon die positive Bestimmung der Idee der Existenz angedeutet, daß Existenz sich mit allen Dingen notwendig verknüpft. Was ist Existenz anderes als eine „Trennung des Dinges von sich selbst", eine Verdoppelung, die uns zwar immer wieder täuschen will, durch die aber nichts erreicht wird. Für Berkeley ist gleichfalls ein ontologischer Gottesbeweis unmöglich, er beschäftigt sich wie Hume (natürlich in ganz anderem Sinne und mit ganz anderen Resultaten) nur mit dem Beweise Gottes aus den Werken der Schöpfung. Hume schließt sich auch im Ausdruck an Berkeley an, wenn er sagt: „Wir haben keine abstrakte Idee der Existenz" (Tr. 555).

Es gehörte freilich Humes kongenialer Geist dazu, um aus den wenigen kritischen Andeutungen bei Berkeley die Widerlegung der ontologischen Lehren herauszulesen. Berkeley wollte die Ontologie gar nicht widerlegen, er hatte sie selbst für seine Lehre von den Geistern nötig. Die Gleichung zwischen dem percipi und dem esse bedeutete bei ihm etwas ganz anderes als die Humesche Gleichung zwischen der consciousness und der Existenz. Wenn Berkeley lehrt, daß „Existenz an sich" eine Abstraktion sei, die Ding und Sein willkürlich trennt, so soll das keine Kritik des Existenzbegriffes überhaupt, sondern nur eine Stütze seines dogmatischen Idealismus sein. Denn wenn auch seine Bestimmung der Existenz ganz allgemein gefaßt ist, so ist die Existenz der geistigen Substanzen trotzdem ontologisch, weil sie „tätige" Wesen sind, zu beweisen. Von dem allgemeinen Beweise, daß Existenz niemals das Prädikat eines Dinges sein kann, findet sich bei Berkeley

keine Spur. Hume müßte also seine eigenen Gedanken so in ihn hineingelesen haben, daß er nachher überzeugt war, sie bei ihm oder jedenfalls irgendwo schon gefunden zu haben, was selbst bei seiner Neigung eigenes und fremdes Gut zu vermischen (s. o. S. V/VI), nicht gerade wahrscheinlich ist.

Wo ist aber die Quelle der Humeschen Widerlegung des ontologischen Argumentes zu suchen? Daß Hume Berkeley leidlich gut studiert hat, dafür haben wir auch im übrigen sichere Anzeichen. Die Ablehnung und Annahme speziell Berkeleyscher Lehren deutet auf genauere Kenntnis wenigstens der „Principles". Bei anderen Autoren, ausgenommen noch Locke, kann man mit Sicherheit von näherer Bekanntschaft kaum reden. Hume hat wohl ungeheuer viel gelesen (s. o. S. V), aber selten mit der Absicht wirklichen Studiums. „I hate task reading", hat er von sich selbst gesagt.[1])

Sicher ist, daß ihm die mittelalterlichen Widerlegungen des ontologischen Gottesbeweises, etwa die des Thomas von Aquino[2]), nicht bekannt waren. Die „schools" mit ihren „squabbles" hatten wenig Anziehungskraft für Hume. Die ganze scholastische Atmosphäre ist so wenig die Luft, in der Humesche Philosophie gedieh, daß es eigentlich erstaunlich ist, mit welcher Eleganz und Leichtigkeit, aber auch mit welchem tiefen Verständnis für den Kernpunkt des ontologischen Beweises der Gegner ein für allemal von ihm überwältigt wird.[3]) Dieser Gegner Humes ist selbstverständlich auch nicht Anselm oder irgendein neuerer Vertreter der mittelalterlichen Dogmatik, sondern nur der große Descartes, bei

---

[1]) s. Burton a. a. O., Bd. 1 S. 14, in einem Briefe an Micheal Ramsay vom Jahre 1727.

[2]) Summa Theologia 1. quaest., 2. art. § 1, Opera omnia, Rom 1888, Bd. 4, S. 28.

[3]) Man vergleiche dagegen die Widerlegung, die Hobbes versucht hat. Er meint die Frage durch den Nominalismus lösen zu können und wendet sich nur gegen die Scheidung Descartes' von Essenz und Existenz. Die Essenz sei unsere „Erdichtung". Was aber Existenz bedeutet, und daß hier überhaupt ein Problem liegt, weiß der Empirist Hobbes nicht (Objectiones Original S. 267).

dem ihm der Dogmatismus in moderner anziehender Gestalt entgegentrat.

Ob aber Hume mit Descartes' Lehren durch eigenes Studium genügend bekannt war, oder ob er von seinem Vorläufer in diesem Kampfe gegen die Ontologie Descartes' das gelernt hat, was ihm selbst von Natur fremd war? Ob sich der Feind des „Zwecklesens" durch den oft nicht gerade anmutigen oder unterhaltenden Anhang der Meditationen bis zu den fünften Objektionen des Gassendi durchgearbeitet hat oder durch glücklichen Zufall, einen verwandten Geist ahnend, beim Blättern auf sie stieß? Ob er in Frankreich von irgendeiner Seite die Anregung erhalten hat, gerade Gassendi zu studieren? Alles das sind Fragen, auf die keine Andeutung im Treatise oder in der Enquiry eine Antwort gibt.

Ebenso versagt hier die biographische Überlieferung gänzlich. Hume scheint in den drei Jahren von 1734 bis 37 in der ländlichen Einsamkeit, die er in Frankreich suchte, in der Tat wie versunken. Wir wissen nur, daß er seinen Treatise schrieb, nicht was er sonst getrieben hat, nicht mit wem er verkehrt hat. Einer der Biographen[1]) nennt diese drei Jahre sehr charakteristisch „a blank in Hume's life". Burton weist auf die Möglichkeit philosophischer Anregung hin. Er glaubt, daß Hume in Rheims an den Abbé Pluche, einen bekannten Gelehrten und Gegner der Cartesianischen Philosophie, empfohlen war.[2]) Aber es ist bloße Vermutung. Wir hören weiter, daß er mit den Jesuiten von Laflèche verkehrt — Laflèche, von dem Descartes gesagt hatte, daß in keiner Schule die Philosophie besser gelehrt würde.[3]) Aber Hume erzählt nur von einem gleichgültigen Gespräch über ein Wunder, von dem die Patres zu berichten hatten.[4]) So verlaufen alle Spuren, die zu Gassendi hinführen könnten, wieder im Sande.

---

[1]) William Knight, Hume. Edinburg und London 1910, S. 24.

[2]) Burton I, a. a. O. S. 52.

[3]) Corresp. II, S. 378, Ausg. der Werke von Adam et Tannery, Bd. 2.

[4]) Burton I, a. a. O. S. 57.

Dennoch werden wir nicht umhin können, die Bekanntschaft Humes mit Gassendi zu vermuten, wenn wir sie auch nicht beweisen können. Nichts verrät uns zwar, daß er Gassendi kennt, aber alles deutet unwiderleglich darauf hin, daß er die Widerlegung des ontologischen Beweises schon bei Abfassung des Treatise gekannt hat. Eine solche Widerlegung findet sich aber in der ganzen philosophischen Literatur, von der wir annehmen können, daß sie Hume zugänglich war, nur bei Gassendi.[1]) Ein Vergleich der Beweisführung Gassendis mit der Humeschen, der allein niemals zur Ableitung historischer Abhängigkeit dienen könnte, bestärkt hier die Vermutung derselben in hohem Maße.

Gassendis Einwände sind kurz folgende: Er wendet sich gegen die vis probandi des Descartes, daß Gottes Essenz und Existenz ebensowenig zu trennen sein soll wie die Essenz des Dreiecks von der Beschaffenheit seiner Winkel. Gassendi wirft Descartes vor, er vergleiche dadurch Existenz mit Eigenschaft und dürfe doch nur Eigenschaft mit Eigenschaft, Existenz mit Existenz vergleichen. Zweitens wendet er sich gegen die „notwendige Verknüpfung" von Essenz und Existenz. Aus der Zusammengehörigkeit von Essenz und Existenz „in re ipsa" folge noch nicht, daß Gott oder das Dreieck notwendig existieren, denn im Denken können Essenz und Existenz

---

[1]) Caterus (Orig. S. 125—129) und Mersenne (Orig. S. 163, 170) richten sich nur gegen die Fassung, die Descartes dem Gottesbeweis in der 3. Meditation gibt, wo er ähnlich wie Anselm von der Idee einer unendlichen Substanz ausgeht, und weil diese größer ist als die Realität des Ich, auf eine reale Ursache dieser Idee schließt. Besonders Caterus zeigt geschickt die Übereinstimmung der Behauptungen Descartes mit denen Anselms und macht die Widerlegung des Thomas von Aquino dagegen geltend. Aber diese Fassung des Argumentes enthält die Gleichsetzung von Existenz und Eigenschaft nur versteckt, so daß sich auch die Thomistische Widerlegung nicht direkt gegen diese Verwechslung richtet. Thomas sagt nur, der Beweis sei nichtig für einen, der nicht zugibt, daß etwas existiert, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann". Erst die Fassung des Beweises in der 5. Meditation, gegen die nur Gassendi sich wendet, enthält offensichtlich die Gleichsetzung von Eigenschaft und Existenz.

überall getrennt werden. Gassendi geht dann auch zur positiven Bestimmung des Existenzbegriffes über. Descartes rechne die Existenz zu den göttlichen Vollkommenheiten und nicht zu den Vollkommenheiten des Dreiecks. Aber abgesehen von dieser willkürlich verschiedenen Ausdeutung der Vorstellung der Existenz, sei Existenz überhaupt keine Vollkommenheit, „sondern das, ohne das es keine Vollkommenheiten gibt.“ „Das, was nicht existiert, hat weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, und was existiert und eine Reihe von Vollkommenheiten hat, hat nicht das Dasein noch als eine besondere Vollkommenheit, als eine unter anderen, sondern als das, wodurch es selbst wie die Vollkommenheiten existieren.“ [1])

Zwei Vergleichspunkte mit Humes Beweisgang sind sofort augenfällig. Der erste ist die negative Bestimmung der Existenz, sie ist keine proprietas, keine perfectio. Der zweite ist die positive Bestimmung, daß Essenz und Existenz „in re ipsa“ zusammengehören, in Gedanken aber stets getrennt werden können. Gassendi ist mit dieser Behauptung der „realen Untrennbarkeit“ von Existenz und Inhalt, der „rationalen Trennbarkeit“ beider Hume einen bedeutenden Schritt näher als

---

[1]) s. die Ausg. der Werke Descartes, von Adam und Tannery Bd. 7 S. 322f., Original S. 455. Descartes verstand nicht entfernt, daß sein weniger glücklicher, aber desto ehrgeizigerer Nebenbuhler durch seine Einwände das ganze stolze Gebäude seiner Dogmatik ins Wanken bringt. Nur der halb spöttische, halb ärgerliche Ton, der von der sachlichen Fassung der übrigen Responsionen stark absticht, die mokante Anrede „o caro“ (die übrigens ein ebenso spöttisches „o bona mens“, das Gassendi als Anrede wählt, pariert) deuten an, daß er in Gassendis Geist eine unbekannte große Gefahr halb unbewußt ahnte. Wo sie liegt, weiß er nicht. Die Angriffe gegen die Geometrie scheinen ihm viel wichtiger, ihre Widerlegung nimmt in seiner Erwiderung auf die Einwände gegen die 5. Meditation einen weit größeren Raum ein als die auf die Anfechtung des Gottesbeweises. Gegen diese erklärt er nur, er verstände nicht, warum Existenz nicht ebenso eine Eigenschaft sein solle wie die Allmacht. Die Existenz Gottes und die des Dreiecks sei allerdings nicht zu vergleichen, denn Gott existiere notwendig. So wiederholt er alles, was Gassendi angefochten hatte, ohne Verständnis das von neuem voraussetzend, was in Frage steht.

Berkeley. Dieser kann von seinem psychologisierenden Standpunkt aus den Unterschied von distinctio in re ipsa und distinctio rationis nicht mehr fassen. Auch die weitere Folgerung, daß Existenz das ist, was das Ding samt seinen Eigenschaften umfaßt, eine Voraussetzung, die sofort gemacht wird, sobald ein Ding mit Eigenschaften vorgestellt wird, hat Gassendi gezogen. Er wußte das nicht besser auszudrücken als durch die Tautologie: „Existenz ist das, wodurch das Ding und seine Vollkommenheiten existieren."

Aber so groß die Annäherung Gassendis an Hume sein mag, die letzten Schritte zur Vollendung blieben diesem zu tun übrig. Der eigentliche springende Punkt des Beweises, daß Existenz kein Prädikat irgendwelcher Art sein kann, ist Gassendi trotz allem entgangen. Er weiß nur, Existenz ist keine proprietas, aber nicht warum es so ist. Erst Hume sieht die vollkommene „Einheitlichkeit" des Daseinsbegriffes, die Unmöglichkeit, etwas als Prädikat zu begreifen, was an allen Dingen das gleiche ist. Gassendi sagt noch, Descartes dürfe nur Eigenschaft mit Eigenschaft, Existenz mit Existenz vergleichen, und weiß nicht, daß das erste möglich, das zweite unmöglich ist. Man ist beinahe versucht zu glauben, daß Hume hier bewußt den Faden aufnimmt, wo Gassendi ihn fallen läßt.

Gassendi bleibt trotz seiner geistvollen und scharfen Polemik der Kritiker, er ist nicht selbst produktiv. Die Unrichtigkeit der Descartischen Beweise konnte er wohl einsehen, aber er wußte nichts an ihre Stelle zu setzen. So ist das Resultat seiner Kritik nur, daß das Dasein auf diese Weise nicht zu beweisen ist. Er kommt gar nicht auf den Gedanken, daß er einen Beweis dafür gefunden habe, daß jede Demonstration der Existenz eines Dinges unmöglich ist. Im Gegenteil, er sagt: „Wie nämlich erwartet wird, daß jene Eigenschaft im Dreieck ist, weil es durch die Demonstration bewiesen wird, so wird ebenso durch die Demonstration zu beweisen sein, daß zu erwarten ist, die Existenz sei in Gott" (Original S. 460). Gassendi vermag ebensowenig wie Berkeley die Konsequenz der Kritik des Existenzbegriffes zu ziehen. Es mußte erst

der Held kommen, der das gewaltige Schwert, das ungenutzt dalag, auch zu schwingen wußte. Wir werden Hume recht geben, daß kein Philosoph vor ihm das eigentliche Problem und seine Lösung gesehen hat, und wir müssen seine Ehrlichkeit bewundern, die so streng zwischen der fremden Anregung und seinen eigenen Folgerungen daraus unterschied, daß sie nur für diese letzteren ein Eigentumsrecht geltend machte.

2. Die Verknüpfung als Kriterium der Realität.

Daß Dasein nicht zu beweisen ist, ist nicht Humes letztes Wort. Aus dem Dinge selbst ist es allerdings nicht zu beweisen. Alle Kriterien der Realität, die Eigenschaften der Dinge ausdrückten, mußten sich im Grunde als unzulänglich erweisen. Die Unmittelbarkeit, Genauigkeit der Erinnerung, Klarheit und Deutlichkeit, Bestimmtheit können wohl auf Realität hinweisen, aber nicht sie beweisen. Wenn aber auch nicht aus dem Dinge selbst, so läßt sich doch aus seiner Beziehung zu anderen Dingen sehr wohl ein Beweis seiner Existenz erbringen. In der Verknüpfung des Wirklichen, im Zusammenhang der Erfahrung haben wir das einzig brauchbare und zugleich notwendige Kriterium der Realität.

Hume liebt es, ganz einfache Tatsachen des Lebens anzuführen, um zu zeigen, daß wir sogar zu diesen selbstverständlichen Realitäten nicht gelangen können, ohne auf den Zusammenhang der Erfahrung zurückzugreifen. Zum Beweise, daß mein Freund in Frankreich ist, werde ich eine Ursache dieser Tatsache angeben, etwa einen Brief von ihm oder seine früheren Entschlüsse und Versprechungen (E. 24).

Die Dinge der Erfahrung stehen in dreierlei Arten von Beziehungen, Ähnlichkeit, Kontiguität in Raum und Zeit und Kausalität, nach denen wir sie verknüpfen (Tr. 319 E. 18). Aber die Beziehung der Kausalität ist die einzige, auf die wir Überzeugung von Realität gründen können. Locke ergänzend, behauptet Hume, daß auch die Realität der sogenannten Substanzen nicht allein auf der „Berührung“ der Qualitäten und der Ähnlichkeit der Qualitätenkomplexe beruht. Ohne eine

Begründung durch eine Ursache „können wir keine Sicherheit haben, daß sich das neue Objekt nicht für uns geändert hat, wie ähnlich es auch dem sein mag, das früher den Sinnen gegenwärtig war“ (Tr. 324 u. 376). Der Grund der Bevorzugung der Kausalität ist klar. Die ursächliche Beziehung ist die einzige, die wirklich eine feste oder „notwendige“ Verknüpfung zwischen den Objekten herstellt, weil sie immer nur ein bestimmtes Objekt mit einem anderen bestimmten Objekt verbindet und so einen Schluß von einem zum anderen ermöglicht. Dagegen „gibt es keine Art von Notwendigkeit, irgendwelche ähnlichen oder sich berührenden Objekte einzubilden (was hier so viel heißen soll wie: auf sie zu schließen), und wenn der Geist sich solche ersinnt, ... so sieht und nimmt er den Wechsel voraus, und vom ersten Augenblicke an fühlt er, wie locker seine Handlungen sind, und wie schwach er seine Gegenstände erfaßt .... Die Beziehung von Ursache und Wirkung hat alle gegenteiligen Vorteile. Die Objekte, die sie darbietet, sind fest und unveränderlich“ .... (Tr. 409/10). Sie unterscheiden sich durch „die Kraft und feste Ordnung von den bloßen Erzeugnissen der Imagination“ (Tr. 408).

Jede geschichtliche Tatsache: „daß Cäsar im Senat an den Iden des März ermordet wurde,“ jede Tatsache der Naturwissenschaft: „daß Gold schwerer ist als Quecksilber“, jeden Existentialsatz oder sein Gegenteil: „daß Cäsar lebte“, „daß es eine Insel Sizilien, keinen Engel Gabriel gibt“, haben wir uns als Resultat einer beliebig langen Kausalkette zu denken[1]) (Tr. 384, 395, Burton I a. a. O. S. 97, E. 134).

---

[1]) Hume denkt sich diesen „Schluß auf Existenz“ teils im Sinne eines wirklichen Kausalschlusses von der Ursache auf die Wirkung oder umgekehrt (Brot und Ernährung, artikulierte Stimme und menschliches Wesen). Hier ist in der Tat das vorhanden, was Hume gewöhnlich als solchen Schluß beschreibt: ein unmittelbarer Übergang von einem Objekt zum anderen; aber Hume nennt auch gern solche Sätze wie die obigen als Beispiele für Kausalschlüsse: hier müssen wir uns den Schluß schon vollzogen denken, und die Behauptung der Existenz als letztes Glied der Schlußkette.

Denn oft wird die Angabe einer Ursache nicht genügend sein, und wir werden immer wieder die Ursache der Ursache aufzeigen müssen. Damit aber unsere Schlüsse nicht ins Unendliche gehen, nicht nur „hypothetisch" sind, müssen wir irgendwo haltmachen. Da es keine notwendigen Wesen gibt, auf die wir unsere Schlußkette stützen könnten, so wird diese Stütze allein die Erfahrung sein. Unser Beweis wird beendet sein, wenn wir bei einer Tatsache, die wir wahrnehmen oder erinnern, angelangt sind. „Darüber hinaus gibt es keinen Raum für Zweifel oder Nachforschung" (Tr. 384).

Hume kann nicht oft genug auf die Bedeutung dieses Schlusses auf Existenz hinweisen. Er „bevölkert die Welt und macht uns mit solchen Existenzen bekannt, die durch ihre Entfernung in Zeit und Raum, jenseits des Bereichs der Sinne und des Gedächtnisses liegen" (Tr. 408). Diese Dinge werden mit in die erlebte Realität aufgenommen, heißen ebenfalls „Realitäten" (ebenda), und niemand denkt daran, sie für weniger real zu halten als die wahrgenommenen und erinnerten Existenzen. Ohne solche Möglichkeit auf Existenz zu schließen, „wäre alle unsere Erkenntnis auf die enge Sphäre des Gedächtnisses und der Sinne beschränkt." Aber auch in praktischer Hinsicht könnten wir uns nicht über den Bannkreis der Wahrnehmung erheben, „wir könnten niemals die Mittel den Zwecken anpassen oder unsere natürlichen Kräfte gebrauchen, um entweder Gutes zu vollbringen oder Übles zu vermeiden" (E. 46).

Diese Zitate zeigen neben der Bedeutung des Kausalschlusses eine eigentümliche Beschränkung dieser Bedeutung. Hume macht hier einen Unterschied zwischen der Sinnenwelt und der „erschlossenen" Welt. Wenn die Schlüsse auf Existenz bei einer Tatsache der Sinnenwelt angelangt sind, „gibt es keinen Raum mehr für Zweifel und Nachforschung." Also soll das Kriterium der Verknüpfung nur für erschlossene Existenzen Geltung haben, und wir müßten nach Humes Meinung jede wahrgenommene Tatsache ohne Prüfung auf Treu und Glauben hinnehmen. In vielen Fällen mag dies der Wirklichkeit entsprechen. Aber was dann, wenn sich doch Zweifel einstellen? Sollen wir da etwa doch wieder zu den alten un-

brauchbaren Kriterien der unmittelbaren Präsenz, Unwillkürlichkeit usw. unsere Zuflucht nehmen? Nein, auch für die Impressionen gilt in Wahrheit nur das Kriterium der Verknüpfung. Aus ihrem Zusammenhang „können wir Schlüsse ziehen, ob sie wahr oder falsch sind, ob sie die Natur richtig darstellen oder bloße Illusionen der Sinne sind“, antwortet Hume, sowie er sich die Frage stellt, wie denn nun die Realität der Wahrnehmung selbst zu begründen sei (Tr. 385/6). Ohne Verknüpfung müßten wir die Objekte der Sinne „gänzlich in der Folge von Perzeptionen, die unser Selbst oder unsere Person ausmachen, begreifen“, und ohne Verknüpfung der Wahrnehmungen „könnten niemals jene lebhaften Bilder, die das Gedächtnis uns darbietet, als wahre Abbilder vergangener Perzeptionen aufgefaßt werden“ (Tr. 545). Auch die Welt der Impressionen ist von diesem neuen Gesichtspunkt aus keine Mannigfaltigkeit von distinkten Elementen mehr, sondern ein Zusammenhang. „Wir bilden aus den Impressionen und den Ideen des Gedächtnisses eine Art System, das alles umfaßt, was jemals den äußeren und inneren Sinnen gegenwärtig gewesen ist, und jede Einzelheit dieses Systems, die mit den gegenwärtigen Impressionen verknüpft ist, nennen wir gern Realität. Aber der Geist macht hier nicht halt. Er findet, daß mit diesem System der Perzeptionen ein anderes durch Gewohnheit oder, wenn man will, durch Ursache und Wirkung verbunden ist . . . . und bildet daraus ein neues System, welches er gleichfalls würdig findet, Realität zu heißen. Das erste dieser Systeme ist das Objekt der Sinne und des Gedächtnisses, das zweite das des Urteils“ (Tr. 408/9). Wäre Erfahrung im engeren Sinne nicht auch schon ein System, so könnte Erfahrung im weiteren Sinne erst recht kein System sein, denn dies zweite System ruht auf dem ersten.[1])

---

[1]) Humes Neigung entgegen diesen richtigeren Überlegungen eine Kausalreihe mit der Begründung in der Wahrnehmung als vollendet anzusehen, beruht auf einem dreifachem Irrtum. Hume will von der heute sogenannten „reinen Erfahrung“ ausgehen, die es nicht gibt. Das entwickelte Bewußtsein wird niemals die Wahrnehmung einfach hinnehmen, sondern, sowie ein Zweifel entsteht, durch kausale Ableitung kontrollieren.

Die Begründung der Realität auf die kausale Verknüpfung hat aber außer diesem Hinweis auf die Unendlichkeit noch eine weit größere Bedenklichkeit. Wenn wir alle Beweise der Existenz aus der Ursache oder der Wirkung herleiten wollen, so schließt das das Prinzip ein, daß gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen haben. Die Gleichmäßigkeit des Naturlaufs ist eine notwendige Voraussetzung für die Sicherheit des Schlusses von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt von der Wirkung auf die Ursache. Aber die Vorstellung der Regelmäßigkeit des Kausalzusammenhanges ist kein denknotwendiger Begriff. Der einfache Beweis dafür ist, daß das Gegenteil keinen Widerspruch einschließt, daß wir uns eine Änderung im Naturlauf sehr gut vorstellen können.[1]) Die Folge davon ist, daß auch die Verknüpfung zwischen jeder einzelnen Ursache und ihrer Wirkung keine denknotwendige ist, daß also der Beweis der Existenz aus der Ursache oder der Wirkung keine Demonstration sein kann. „Kein Objekt schließt die Existenz eines anderen ein“ (Tr. 388). Dasselbe hat Hume noch viel einfacher bewiesen. Die Ideen der Ursache und der Wirkung sind distinkt und daher auch „trennbar“, d. h. in Humes Sprache so viel wie: sie sind wie alles Wirkliche nicht notwendig verknüpft (Tr. 381). Noch ein dritter Beweisgang mischt sich mit dem ersten und zweiten und tritt besonders bei der Kritik der Idee der Kraft

Ferner verwechselt Hume unser praktisches und theoretisches Verhalten. Praktisch werden wir natürlich irgendwo haltmachen müssen, aber theoretisch immer die weitere Begründung fordern. Der dritte Irrtum Humes liegt in der Verwechslung der unendlichen Möglichkeit mit der unendlichen Gegebenheit. Hume hält den Begriff einer unendlichen Reihe für einen unmöglichen Begriff, weil er sich die Reihe nur als vollendet vorstellen kann. So hält er wie Berkeley vor ihm die Teilbarkeit des Raumes für ein Geteiltsein ins Unendliche, ein Bestehen aus unendlich vielen Teilen. Eine unendliche Kausalreihe ist daher auch eine Unmöglichkeit für Hume.

[1]) Vgl. besonders hierzu den klareren Beweisgang der Enquiry S. 28—35. Ein näheres Eingehen auf die eigentliche Kausaltheorie Humes gehört hier nicht zur Aufgabe; vgl. für ihre Darstellung und Kritik: Riehl, a. a. O. S. 110—167. Auch gibt B. Erdmann in der Einleitung des Aufsatzes „Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes“, Halle 1905 S. 4—7, eine kurze Würdigung der historischen Stellung und Bedeutung der Humeschen Lehre.

in den Vordergrund. Wir dringen nicht in die Essenzen der Objekte ein, nur wenige oberflächliche Eigenschaften enthüllt uns die Natur, also können wir niemals entdecken, was die Dinge wirklich verknüpft (Tr. 388, E. 29 u. öfter). Die vom Geiste unabhängigen Objekte sind die eigentlichen Träger der notwendigen Verknüpfung. Aber da diese uns unbekannt bleiben, so kann der Schluß auf Existenz niemals „den absoluten Widerspruch und die Unmöglichkeit, etwas anderes zu konzipieren, einschließen,“ und nur dann wäre er ein „Wissen“ (Tr. 388).

So erklärt es sich, daß der Geist bei jedem Kausalschluß sozusagen beide Seiten des Falles begreifen kann, das Sein sowohl wie das Nichtsein (Tr. 396, E. 31). Wenn wir trotzdem so etwas „fühlen“ wie Notwendigkeit, so ist das nichts anderes als eine Gewohnheitswirkung der ständig wahrgenommenen Verbindung einer bestimmten Ursache mit einer bestimmten Wirkung. Im Geiste entsteht eine „Determination“, das Denken von einem Objekte zum anderen zu tragen. „Notwendigkeit (d. h. soweit wir sie kennen, müssen wir nach Humes sonstigen Lehren ergänzen) ist etwas, was nur im Geiste, nicht in den Objekten existiert“ (Tr. 459/60).

Hume ist sich bewußt, was für einen ganz neuen Standpunkt er hier erreicht hat, so neu und so entgegen allen üblichen Meinungen der Menschheit, daß er nicht viel Hoffnung hat, seine Prinzipien könnten Anerkennung finden. Das einzig wirklich brauchbare Kriterium der Realität ist die durchgängige kausale Verknüpfung, und diese Verknüpfung sollte nicht in den Objekten selbst liegen, sondern nur im perzipierenden Geiste? Von allen Paradoxa seines Treatise sei dies das härteste. „Es heißt soviel wie die Ordnung der Natur umstoßen und zum Sekundären machen, was in Wirklichkeit das Primäre ist,“ wenn man die Verknüpfung „auf ein Wesen überträgt, das in keiner Weise zur Ursache oder Wirkung in Beziehung steht als dadurch, daß es sie perzipiert, so sei das eine grobe Absurdität und entgegen allen sicheren Prinzipien der menschlichen Vernunft“, werde man ihm vorhalten. Darauf könne er nur erwidern, die Vorurteile seien hier ebenso groß und unheil-

bar wie etwa die Auffassung des Blinden, welcher glaubt, Scharlach sei so etwas wie ein Trompetenstoß und Licht dasselbe wie Solidität. Gegen so eingewurzelte Vorurteile sei die einzige Hilfe ein sicherer Gegenbeweis, und den ist Hume gewiß erbracht zu haben (Tr. 461/2).

Genau wie Existenz keine Eigenschaft der Dinge ist, sondern eine Konzeption des Geistes, ein „belief“ ist, so ist auch die Verknüpfung, auf die wir den einzig möglichen Beweis der Existenz gründen, eine Konzeption des Geistes. Ebensowenig aber wie die Objekte zu Traumgebilden oder Chimären gestempelt werden sollen, indem die Realität von ihnen fort ins Subjekt verlegt wird, so sollen die Schlüsse auf Existenz durch die Verlegung der Notwendigkeit ins Subjekt unsicher gemacht werden, selbst nicht dadurch, daß Hume diese Schlüsse der Imagination überträgt.

Man kann nachweisen, daß diese Fähigkeit des Geistes, durch die er Realität zu „konzipieren“ vermag, eigentlich nur aus Verlegenheit von Hume Imagination genannt worden ist. Der Begriff einer solchen geistigen Funktion der Realität, wie man etwa sagen könnte, um das auszudrücken, was Hume vorschweben mochte, war so neu, daß in keiner Philosophie ein Name dafür zu finden war. Er hätte erst geschaffen werden müssen. Hume ist aber nirgends sprachschöpferisch, so lehnt er sich auch hier an alte Bezeichnungen an. In der Polemik wählt Hume durchgehends die Bezeichnung Imagination. Damit sollte der Gegensatz zur Ratio festgelegt werden. Die Beweise der Existenz sind keine logischen Demonstrationen. Auch das Resultat der Beweise ist etwas ganz anderes als eine logische Konzeption. „Wenn jemand Behauptungen äußert, denen ich nicht zustimmen kann, daß Cäsar in seinem Bette starb, daß Silber leichter flüssig ist als Blei, oder Quecksilber schwerer als Gold, so ist es einleuchtend, daß ich trotz meiner Ungläubigkeit klar seine Meinung verstehe“ (Tr. 395). Es muß zu dem bloßen conceiving noch das „je ne sais quoi“ des belief hinzukommen (Tr. 406). Ein zweiter Grund für die Benennung Imagination war wohl der, daß nach alt überlieferter Anschauung die Imagination allein imstande ist, zu verknüpfen, was

gar nicht real verknüpft ist. Sie fügt Menschenhäupter und Tierleiber zusammen, ersinnt goldene Berge und geflügelte Rosse. Auch hier gilt es zu verknüpfen, was real getrennt ist. Die Ratio vermag das nicht. „Hätten Ideen, sagt Hume, nicht mehr Verbindung in der Imagination als sie dem Verstande zu haben scheinen, dann könnten wir niemals einen Schluß von den Ursachen auf die Wirkungen ziehen" (Tr. 393).[1])

Aber außerhalb der Polemik stellt Hume gerade jenes Organ der Realität der Imagination gegenüber. Die Imagination kann wohl fiktive Objekte ersinnen, sie kann sie in so getreuen Farben malen, gerade als ob sie existierten, aber sie kann niemals „allein" oder „von sich aus" den belief erreichen (Tr. 398, E. 42). Hume ist sogar unbedenklich, wohl in dem Gefühl, daß seine Beweisführung ganz unanfechtbar ist, gelegentlich die „wahrscheinlichen", d. s. die Kausalschlüsse auch

[1]) Auch andere historische Überlieferung mag für den Namen Imagination maßgebend gewesen sein. So unterscheidet Glanville, von dem man vielfach annimmt, daß seine Schriften vielleicht von Einfluß auf Hume gewesen sein mögen, in der „Scepsis scientifica" im 12. und 13. Kapitel drei Akte des Geistes. Der erste ist die „simple apprehension", die zwei Arten von Objekten umfaßt: 1. die körperlichen Objekte, die, wenn sie gegenwärtig sind, durch die Sinne, wenn sie abwesend sind, durch die Imagination erfaßt werden, 2. die Begriffe von geistigen Dingen (spirituals), die der Intellekt begreift. Der zweite Akt des Geistes ist das Urteil, das, wenn es „purely material" ist, von der Imagination, wenn es „immaterial" ist, vom Intellekt gebildet wird. Die dritte Art der geistigen Akte sind die Schlüsse, die, wenn sie aus einem richtigen Prinzip, z. B. dem Satze des Widerspruchs erfolgen, der Ratio zukommen, wenn nicht, Sache der Imagination sind. Der Imagination fällt hier also alles das zu, was Hume „matter of fact" oder „real existence" nennen würde.

Übrigens ist die Behauptung, Glanville habe als einziger in England die Humesche Kausallehre andeutungsweise vorweggenommen (s. Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 7. Aufl., Leipzig 1913, S. 207 Anmerk.), unrichtig. Ähnliche an Humes spätere Lehre mahnende Äußerungen finden sich auch bei Hobbes. Man glaubt Hume zu hören, wenn Hobbes sagt: „Thus after a man has been accustomed to see like antecedents followed by like consequents, whensoever he sees the like come to pass to anything he had seen before, he looks there should follow the same that followed then." „Though a man has always seen the day and night to follow one another hitherto, yet can he not thence conclude they shall do so eternally." Elements of Law, Ausg. von Tönnies, Oxford 1888, S. 15 u. 16.

der Ratio zuzuschreiben (Tr. 416 Anmerk.). Meistens nennt Hume die Fähigkeit, reale Verknüpfungen zu konzipieren, „Urteil“ (so besonders häufig im Treatise: S. 387, 388, 398, 420/1, 422, 404, aber auch in der Enquiry kommt der Ausdruck vor: S. 42), und stellt sie unter dieser Benennung gern der Imagination und ihren Fiktionen gegenüber. So ist die Fähigkeit der realen Verknüpfung weder die Ratio, aber auch nicht die Imagination im überkommenen Sinne. Von der Ratio borgt sie die Sicherheit der Operationen, von der Imagination die Kraft, Realitäten zu verknüpfen.

Es fragt sich nun, wieweit diese Fähigkeit, Realitäten zu verknüpfen und dadurch deren Wirklichkeit zu beweisen, sich erstreckt. Die Sinne und das „Urteil“ unterstützen sich gegenseitig. Die Sinne allein können Realität nicht beweisen, denn ohne „Urteil“, d. h. ohne kausale Begründung gibt es keine Möglichkeit zu zeigen, „ob die Impressionen Illusionen sind oder die Natur richtig darstellen.“ Aber auch das Urteil kann ohne die Sinne keine Schlüsse auf Realität ziehen. Alle Kausalschlüsse müssen sich letzten Endes auf eine Impression der Sinne stützen.

Aber dennoch kann das Urteil über die Sinne hinausgehen, und das ist gerade seine wichtigste Funktion, die eigentliche „Erschließung von Existenzen“, welche nun auch Realitäten heißen, (s. o. S. 25), d. h. Gegenstände des belief sind. Denn belief ist zwar ursprünglich nichts anderes als eine lebhafte Idee, d. h. eine Impression, aber er besteht auch darin, „daß eine Idee diese Lebhaftigkeit durch ihre (kausale) Beziehung zu einer gegenwärtigen Impression erlangen kann“ (Tr. 496).

Indessen ist eine solche „Erschließung“ nur ein scheinbares Hinausgehen über das, was die Sinne darbieten. In Wahrheit bedeutet der Schluß auf Existenz keine Erweiterung unseres Wissens. Das Objekt, das wir erschließen, ist uns zwar selbst nicht bekannt, aber Exemplare seiner Gattung haben wir in früherer Erfahrung immer mit dieser Wirkung verbunden gesehen. Wir müssen uns bei allen Kausalschlüssen, wenn wir richtig schließen wollen, nach solcher früheren Erfahrung richten. Diese Regel befolgt sich bei den Schlüssen

von der Ursache auf die Wirkung von selbst. Die Voraussage einer nie dagewesenen Wirkung wagt niemand, sie trägt zu offensichtlich den Charakter einer Fiktion. Ein Mensch, der die Wirkung noch nicht kennt, steht ratlos, er weiß nicht, was er aus all den unzähligen Möglichkeiten wählen soll. Ohne Erfahrung kann niemand sagen, was geschehen wird, wenn die eine Billardkugel die andere trifft (E. 26).

Anders ist es bei den Schlüssen von einer gegenwärtigen Wirkung auf eine unbekannte Ursache. Hier befolgt sich die Regel nicht so ohne weiteres. Da liegt uns im Grunde nicht so viel daran, die Wirkung aus der Ursache zu erklären, sondern wir wollen die Ursache selbst rekonstruieren, um dann von ihr auch noch andere Wirkungen ableiten zu können. Wir möchten, wie Hume sagt, „von der erschlossenen Ursache zurückkehren, um aus ihr neue Bestandteile der Wirkung zu erschließen“. Mit feinem Verständnis hat Hume erkannt, daß die Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache nur gezwungenermaßen, ja sogar nur scheinbar rückläufige Kausalschlüsse sind. Unser natürlicher Erkenntnisdrang geht nach vorwärts von der Ursache auf die Wirkung. In diesem Streben liegt aber eine Gefahr, hier über die Erfahrung hinauszugehen, denn diese zeigt uns diesmal nur die Wirkung. Da müssen wir wohl achtgeben, ob uns auch die erschlossene Ursache als „Gattung“ bekannt ist. So können wir wohl aus einem halbvollendeten Gebäude auf einen intelligenten Urheber schließen und von ihm wieder zurück auf baldige Vollendung des Baues und dessen künstlerische Ausgestaltung. Ebenso ist der Schluß von einer einzelnen Fußspur auf ein menschliches Wesen berechtigt, das die Spur hinterließ, und dessen zweite Fußspur nur verwischt ist (E. 117/8). Will man aber aus den Werken der Schöpfung auf einen Schöpfer schließen, so muß man achtgeben, daß man nicht über die Erfahrung hinausgeht. Wir dürfen dem Schöpfer nur solche Attribute verleihen, als sich ohne weitere Hinzufügung aus der Wirkung ableiten lassen, also nur so viel Weisheit und Güte, wie diese Welt zeigt. Andere Eigenschaften sind ganz „imaginär“ und können nicht dazu dienen, neue Wirkungen, etwa eine andere bessere Welt

oder dergleichen, daraus abzuleiten (E. 112ff.). Ja, wir können sogar zweifeln, ob hier überhaupt ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache gezogen werden kann, „ob es möglich ist, daß eine Ursache nur durch ihre Wirkung bekannt oder von so einzigartiger und besonderer Natur ist, wie das Universum und der Schöpfer, daß sie keine Parallele oder Ähnlichkeit zu irgendeiner anderen Ursache oder einem Objekte zeigt, das wir jemals beobachtet haben“ (E. 121). „Wenn Erfahrung und Beobachtung und Analogie die einzigen Führer sind, welchen wir vernünftigerweise in den Schlüssen dieser Art folgen dürfen, dann muß sowohl die Ursache als auch die Wirkung Ähnlichkeit mit anderen Ursachen und Wirkungen haben, die wir kennen“ (E. 122).

Einen ganz ähnlichen unberechtigten Schluß ziehen wir, wenn wir von den Perzeptionen auf identisch dauernde Objekte schließen, die sie verursachen. Dieser Schluß tritt ebenfalls in der Art und Sicherheit eines Kausalschlusses auf. Aber wenn wir hier eine „Gewohnheit“, d. h. einen Kausalschluß annehmen wollten, so widersprechen wir uns selbst. Der Grund, weswegen wir auf dauernd existierende Ursachen unserer Perzeptionen schließen, ist die Regelmäßigkeit des Neben- und Nacheinander der Perzeptionen. Aber „irgendein Grad von Regelmäßigkeit in unseren Perzeptionen kann niemals die Grundlage sein für einen größeren Grad von Regelmäßigkeit in irgendwelchen Objekten, da das einen Widerspruch voraussetzt, eine Gewohnheit, die durch etwas erworben ist, was niemals dem Geiste gegenwärtig war“ (Tr. 487). Wir verleihen auch hier der erschlossenen Ursache mehr, als ihre Wirkung enthält, und zwar genau so willkürlich, denn wir kennen die Ursache der Perzeptionen aus keiner Analogie.

Die religiöse Skepsis Humes konnte sich für das Dasein eines höchsten Wesens mit dem Resultat zufrieden geben, daß wir durch keinen gültigen Schluß zu ihm gelangen können. Gegen die Anfechtung des Schlusses auf eine unabhängige Körperwelt mußte sich schon Humes instinktiver Realismus sträuben. Aber auch der Kritiker konnte hier nicht einstimmen. Die kritische Analyse der Idee der Existenz hatte gezeigt,

daß die Existenz einer unabhängigen Körperwelt eine unvermeidliche Voraussetzung für uns sein muß. Der belief tritt uns hier in einer dritten neuen Form entgegen. Es ist nicht der belief, der die Impressionen der Sinne begleitet, auch nicht der, den man den kausal erschlossenen Dingen der Erfahrung im weiteren Sinne zuschreiben muß, aber belief ist es auch. „Wir erdichten uns diese kontinuierliche Existenz nicht nur, sondern wir glauben an sie“ (Tr. 496). Bei dem Gottesbeweis aus den Werken der Schöpfung zweifelt Hume gar nicht, daß nach seiner Kritik des Schlußverfahrens dieses ein für allemal als nichtig abgetan ist (E. 122). Hier muß trotz aller Kritik mit der Tatsache des Schlusses als einer festen Voraussetzung gerechnet werden. „Die Schwierigkeit, sagt Hume, betrifft im gegenwärtigen Falle nicht die Tatsache, und ob der Geist solchen Schluß auf die kontinuierliche Existenz seiner Perzeptionen zieht, sondern nur die Art und Weise, auf welche der Schluß gebildet wird, und die Prinzipien, aus denen er abgeleitet wird“ (Tr. 495).

Wir sollten eigentlich denken, Hume hätte es gar nicht mehr nötig gehabt, diese dritte Art des belief noch besonders zu erklären. Sie war als „unumgängliche Voraussetzung“ vollkommen klar und genügend bestimmt. Aber Humes Bestreben geht weiter. Er wollte, wie er in der Einleitung zur Enquiry sagt, die Abhängigkeit der Operationen und Prinzipien des Geistes voneinander untersuchen und sie, wenn möglich, auf ein universales Prinzip zurückführen (E. 11). Es liegt Hume daran, nachzuweisen, daß alle Arten des belief demselben Prinzip, nämlich der Fähigkeit, Realitäten zu verknüpfen, entspringen.

Das Suchen nach dieser Einheit ist ein neuer Grund dafür, warum Hume die Fähigkeit, den belief hervorzubringen, doch vorwiegend Imagination genannt hat. „Es ist das gleiche Prinzip, das uns aus der Ursache und der Wirkung schließen läßt, und das gleiche Prinzip, das uns von der kontinuierlichen Existenz der äußeren Objekte, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden, überzeugt“ (Tr. 546). Diese beiden Operationen widersprechen sich zwar. Denn wenn wir kausal schließen,

so müssen wir sagen, daß die Perzeptionen vom Geiste abhängen, also unterbrochene, flüchtige Existenzen sind. Dennoch werden sie als dauernde, identische Existenzen „geglaubt". Aber der Widerspruch löst sich, wenn wir uns die beiden Operationen als Verknüpfungen der Imagination denken. Die Imagination verknüpft die Ursachen mit den Wirkungen, und sie verknüpft auch die ähnlichen Perzeptionen zu identischen dauernden Objekten. Wenn von anderem Gesichtspunkt aus die kausale Verknüpfung als einzig reale ein großes Übergewicht über die anderen Beziehungen der Kontiguität und der Ähnlichkeit hat, so verschwindet dieser Unterschied wieder, wenn Hume sich bemüht, alle Arten des belief einheitlich zu erklären. Der „Glaube" an eine unabhängig existierende Körperwelt erklärt sich durch die Assoziation der Ähnlichkeit. Die Imagination vermag durch jede ihrer Verknüpfungen den belief zu erzeugen (Tr. 496ff.). Hume bemüht sich besonders im Treatise, durch zahlreiche Beispiele diese Einheit der Imagination zu belegen. Besonders wichtig erscheint es ihm, daß Kontiguität und Ähnlichkeit den durch die kausale Beziehung schon erzeugten belief verstärken, daß ihr Fehlen ihn dagegen abschwächt, und daß die Erziehung es vermag, indem sie dem Geiste Ideenassoziationen einprägt, Vorurteile zu erzeugen, die an Kraft dem belief gleichkommen (Tr. 410—416, E. 43—46). „Kein Wunder", sagt Hume, das Resultat seiner eigentümlichen Realitätstheorie zusammenfassend, „wenn ein so unbeständiges und trügerisches Prinzip (wie die Imagination) uns in Irrtümer führen muß, wenn es in all seinen Variationen blindlings befolgt wird, wie es doch befolgt werden muß" (Tr. 545/6). Es besteht also nach Humes Meinung eine Art Zwang, alle Assoziationen der Imagination als gleich real anzuerkennen. Aber Hume denkt in dieser Schlußbetrachtung seines Buches gar nicht daran, auf irgendeins seiner Beispiele von trügerischen Assoziationen, etwa auf die Vorurteile der Erziehung oder die verkehrten Verknüpfungen der Lügner zurückzukommen. Der einzige „Irrtum", auf den er hier noch einmal zurückkommt, ist der „Glaube" an eine unabhängig existierende Körperwelt. Das zeigt deutlich genug, worauf es

Hume im Grunde ankommt. Wenn Hume sagt, indem wir e i n e Eigenschaft der Imagination zur Grundlage der Theorie machen, (nämlich die Eigenschaft kausal zu verknüpfen), so müssen wir der „Parität“ wegen die anderen Eigenschaften mit in den Kauf nehmen, und wir müssen auch das Realität nennen, bei dessen Verknüpfung sie dem Verstande, d. i., verbessert er sich selbst, „ihren allgemeinen und beständigeren Eigenschaften“ widerspricht (Tr. 547/8), so meint er nur immer mit der Eigenschaft, die wir in Kauf nehmen müssen und die dem Verstande widerspricht, die Verknüpfung der Perzeptionen zu identischen Objekten. Es liegt ihm also gar nichts an einer „Theorie der Assoziation“, sondern er will das, was er belief nennt, einheitlich erklären. Ein einheitliches Prinzip der Erklärung der Realität gefunden zu haben, das größte Mysterium der Philosophie erklärt zu haben, das ist sein kühner und stolzer Gedanke (vgl. o. S. VII).[1] Nur in diesem Sinne konnte er sagen, noch niemand vor ihm habe die Prinzipien der Assoziation „aufgestellt und klassifiziert“,[2]) in einem anderen war es unwahr.

Man wird nun in bezug auf den Geist dieselbe Lösung durch die Annahme dieser dritten Art von belief erwarten.

[1]) Die Auffassung einer neueren Schrift: Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes von Heinrich Hasse, Leipzig 1919, deckt sich insofern mit der hier entwickelten, als auch von Hasse nachgewiesen wird, daß die psychologische Einkleidung der Lehren Humes vielfach die Beurteilung irregeleitet hat. Hasse erhebt den Vorwurf gegen Hume, erkenntnistheoretische Folgerungen aus psychologischen Erwägungen abgeleitet zu haben, z. B. S. 16f., spricht auch von Vermischung des Logischen und Psychologischen bei Hume (S. 87). Dieser Vorwurf muß natürlich die ganze vorkantische Philosophie treffen, denn die Unterscheidung der erkenntnistheoretischen (oder auch logischen) Bedeutung der Vorstellungen von ihrer psychologischen Tatsächlichkeit ist erst Kantische Errungenschaft. Hasse verkennt aber, daß trotz der historischen Gebundenheit Humes die Untersuchung über „den Glauben an Existenz“ der Kantischen Frage nach „der objektiven Gültigkeit der Vorstellungen“ gleichzusetzen ist (vgl. S. 17 Anmerk.).

[2]) Hume kannte die überlieferte Lehre wohl. Er setzt sich sogar mit ihr auseinander, indem er den Kontrast nicht als besondere Assoziation anerkennt, sondern als eine Mischung von Kausalität und Ähnlichkeit betrachtet (E. 19, Anmerk.).

In der Tat lehrt Hume vom Ich ganz dasselbe wie von den Körpern. Die Vorstellung des Selbst beruht ebenso wie die Vorstellung der Außenwelt auf der Verknüpfung durch die Imagination (Tr. 523ff.). Der Appendix kommt noch einmal ausführlich auf die Lehre von der persönlichen Identität zurück. „Wir fühlen“, d. h. glauben die Einheit des Ich. Die Vorstellung dieser Einheit ist eine „Determination des Geistes, von einem Objekte zum anderen überzugehen.“ Wenn wir auf die Folge der vergangenen Perzeptionen reflektieren, so „fühlen“ wir, daß ihre Ideen verknüpft sind und sich auf natürliche Weise einführen (d. h. sich in der Imagination assoziieren). Auch für das Ich macht Hume darauf aufmerksam, daß seine Vorstellung keine bloße Fiktion ist. Wir schreiben dem Haufen der ewig wechselnden Perzeptionen eine „reale“ Simplizität und Identität zu (Tr. 559). Ja, die Lösung der Schwierigkeit scheint noch einfacher zu sein als bei der Identität der Körper. Es besteht hier kein solcher Widerspruch zwischen den Prinzipien der Imagination, im Gegenteil, Kausalität und Ähnlichkeit widersprechen sich hier nicht, beide Beziehungen tragen gleichmäßig dazu bei, die Vorstellung des Ich hervorzubringen, so daß Hume von der Idee des Geistes sagen kann: „Was darüber bekannt ist, stimmt mit sich selbst überein“ (Tr. 516/7).

Aber dennoch kommen Hume nach Abschluß des Treatise Bedenken. Was ihm in bezug auf die Realität der Außenwelt eine genügende Erklärung war, dieselbe Theorie „gibt ihm in dieser Beziehung keine Befriedigung“ (Tr. 559). Bei den Körpern liegt die Realität im perzipierenden Geiste. Hier ist sie weder in einer Eigenschaft der Objekte, noch in der Verknüpfung durch den Geist zu suchen. Hume nennt es zwei Prinzipien, d. h. über allen Zweifel erhabene Tatsachen: 1. daß alle unsere distinkten Perzeptionen distinkte Existenzen sind, und 2. daß der Geist niemals eine wirkliche Verknüpfung zwischen distinkten Existenzen perzipiert (Tr. 559). Eine von diesen Tatsachen müßte fallen, wenn die Theorie der wirklichen Sachlage entsprechen sollte. Dies Bedenken ist überraschend. Man begreift zuerst gar nicht, was Hume mit dieser Zurücknahme

seiner Lehre bezweckt. Wenn wirklich „der Geist niemals eine Verknüpfung zwischen distinkten Existenzen perzipiert,“ dann war die Lehre von der Assoziation der sinnlichen Qualitäten zu einer unabhängigen Körperwelt genau so anfechtbar wie die der geistigen Qualitäten zu einem Ich. Denn Geist und Körper sind genau in demselben Sinne wirklich.

Der Grund von Humes Bedenken wird erst bei reiflicher Überlegung klar. Es ist nicht richtig, daß Körper und Geist genau in demselben Sinne wirklich sind. Die Realität des Geistes ist umfassender. Ganz abgesehen davon, daß alle Realität, von der wir Kenntnis haben, ein Bestandteil der consciousness, also des Geistes sein muß, begründet erst eigentlich die Verknüpfung durch den Geist die Realität der Körperwelt. Die Einheit des Geistes ist also die Voraussetzung für die Realität der Körper. Es ist nun eine eigentümliche Forderung, daß die Einheit des Subjektes erst wieder durch die Rückwendung des Subjektes auf sich selbst begründet werden soll. Denn wenn man hier folgerichtig zu Ende denkt, so verlangt dies eine Begründung bis ins Unendliche. Man wird stets wieder eine Rückwendung mit einer neuen begründenden Verknüpfung fordern müssen. Aber abgesehen von dieser nie endenwollenden Begründung durch Verknüpfung, liegt auch schon ein Zirkel darin, wenn man behauptet, die Einheit der Körperwelt ist durch die Verknüpfung des Geistes begründet, die verknüpfende Einheit des Geistes selbst aber wieder durch Verknüpfung durch den Geist. Die zweite Verknüpfung müßte anderer Art sein als die erste, wenn sie die erste begründen soll. Und das wollen Humes Worte besagen. Nur die Perzeption einer anderen Art von Verknüpfung könnte hier das Problem lösen. Wenn Hume sagt, „der Geist perzipiert niemals eine wirkliche Verknüpfung zwischen distinkten Existenzen“, so liegt der Ton hier auf dem Worte „real“, nicht auf dem Worte „connexion“. Was als die Begründung aller Realität wahrgenommen werden müßte, ist eine „Verknüpfung an sich“. Das wäre aber gleichbedeutend mit der Wahrnehmung der Essenz des Geistes, die für uns nicht wahrnehmbar ist.

Durch die kritische Analyse der Existenzvorstellung war Hume imstande zu zeigen, wie jeder Beweis für das Dasein von Objekt und Subjekt in einen Zirkel verläuft. Objekt und Subjekt beweisen sich selbst als unumgängliche Voraussetzungen. Aber nicht nur in diesem Sinne ist die Einheit des Subjektes Voraussetzung. Hume ist im Suchen nach dem einheitlichen Prinzip alles Daseins da angelangt, wo er anlangen mußte, wenn er mit seinem Leitsatz: „Notwendigkeit ist etwas, was nur im Geiste, nicht in den Objekten existiert," Ernst machte. Er ist bei der Voraussetzung aller Voraussetzungen. Aber er wußte es selbst nicht, er wollte diese höchste Voraussetzung noch wieder begründen. Alles Reale sollte durch die consciousness umfaßt werden, auch die Grundlage der Realität mußte perzipierbar sein als Verknüpfung durch den Geist. Daß nun die Einheit des Geistes, auf der diese Verknüpfung beruht, nicht auch wieder perzipierbar ist, bringt Hume zur Verzweiflung. Eine nicht mehr erfahrbare Bedingung der Erfahrung, die, selbst unableitbar, sich durch die Tatsache der Erfahrung beweist, ist ein Gedanke, zu dem Hume bei seiner selbstgewollten Beschränkung auf die consciousness nicht mehr gelangen kann.

In keiner einzigen anderen Frage hat Hume so verzweifelt zugestehen müssen, daß er sie nicht lösen könne, wie in dieser, und gerade dasselbe Problem ist es, von dem Hume stolz erklärt hat, daß kein Philosoph vor ihm es erkannt, geschweige denn gelöst hätte (s. o. S. VII). Wir müssen Humes Gedankenschärfe und Ehrlichkeit bewundern, daß er sich so weit über sein eigenes Werk erheben konnte, um zu sehen, daß der Eckstein des Gebäudes wankte, und auch vermochte, dies einzugestehen. Aber es ist begreiflich, daß er nicht erkennen kann, daß tatsächlich von seinen Voraussetzungen aus das Problem unlösbar sein mußte. Er meint, „ich behaupte nicht, daß die Schwierigkeit unüberwindlich sei. Andere oder vielleicht ich selbst könnten bei reiflicherem Nachdenken eine Hypothese entdecken, die diese Widersprüche löst" (Tr. 559/60). Die Enquiry zeigt, daß Hume endgültig die Waffen gestreckt hat. Nur die eine Art des belief, der die kausal erschlossenen

Gegenstände der Erfahrung umfaßt, bleibt dort bestehen. Die „Erschließung“ von Realitäten außerhalb und unabhängig von der Erfahrung ist nach wie vor ungelöstes Problem. Von der Voraussetzung der Identität des Geistes ist in der Enquiry überhaupt nicht mehr die Rede. Man nimmt vielfach an, daß Hume aus Scheu, Anstoß zu erregen, die Erörterung über die geistige Substanz in der Enquiry bis auf die letzte Spur ausgemerzt habe. Dann wäre die Einfügung der weit anstößigeren Widerlegung des Gottesbeweises aus den Werken der Schöpfung nicht zu begreifen. Wir müssen vielmehr annehmen, daß ihn nicht dieser äußere, sondern der innere Grund der erkannten Unzulänglichkeit zur Ausmerzung dieser Lehre veranlaßte. Denn wir spüren die Rückwirkung auch auf die Theorie der Erkenntnis der Körper. Zwischen dem vulgären oder philosophisch-dogmatischen Realismus einerseits und dem absoluten Skeptizismus andererseits wagt die Enquiry nicht mehr, den „Glauben“ an die unabhängig existierende Außenwelt als Ausweg anzugeben (E. 126).

Hume vergleicht einmal im zweiten Teil des Treatise die Philosophie mit der Jagd. Beide haben ohne Gedanken an den Nutzen ihren Reiz als bloße „Aktionen“. Dennoch steht unbewußt das Ziel im Hintergrund. Wie der Jäger, der Rebhühnern und Fasanen nachstellt, nicht mit Krähen und Elstern zufrieden ist, so würden die Philosophen allen Genuß an ihren Studien verlieren, wenn sie dächten, daß ihre Lehren ohne Konsequenzen wären (Tr. II 224ff.). Von geringerer als die erwartete Konsequenz, hätte Hume eigentlich sagen sollen, um das Gleichnis präzis zu machen. Er selbst war solch ein Jäger, der geringere Beute nach Hause brachte, als er gedacht hatte. Er hoffte, durch die Ideenverknüpfung eine allgemeine Erklärung jedes Begriffes der Realität gefunden zu haben, und konnte nur die Realität der Erfahrung durch seine Lehre erklären. So ist es begreiflich, daß die allgemeine Ideenverknüpfung in der Enquiry sichtlich an Interesse verliert. Ein Abglanz ihrer universalen Bedeutung bleibt ihr zwar äußerlich. Sie ist noch „das allgemeine und universale Prinzip“, auf das sich die geistigen Operationen zurückführen lassen, und gerade die

Enquiry bringt einen noch ausführlicheren Vergleich der „Ideenanziehung“ mit der Gravitation als der Treatise. Aber dort steht die Theorie der Einheit der „Imagination“ die alle ihre Verknüpfungen zu Realitäten macht, gleichberechtigt neben der Kausaltheorie. In der Enquiry dagegen bezeichnet Hume die Lehren von der Ideenanziehung als „Spekulationen, die, wenn auch fehlerlos, doch einen Grad von Zweifel und Unsicherheit behalten mögen.“ Ja, er kennzeichnet sie als nicht notwendig zur eigentlichen Beweisführung gehörig: „Die folgenden Untersuchungen können wohl verstanden werden, selbst wenn man dies außerachtläßt“ (E. 40).

Hume war sich also in den Jahren, die bis zur Abfassung der Enquiry verflossen waren, bewußt geworden, daß es sich bei seiner Lehre von der Attraktion der Ideen um ein Stück Dogmatik handelte. Das ist in der Tat der Fall. Je mehr man sich in Humes Treatise hineinliest — aber auch noch in der Enquiry finden sich Anklänge —, desto mehr gewinnt man den Eindruck, daß ihm in der Vorstellungsanziehung der metaphysische Begriff einer Naturgewalt vorschwebte, die in der geistigen Welt Ordnung schafft, wie die Gravitation in der physischen.

Es ist die Natur selbst, das Reale an sich, das hinter aller von uns erkannten Realität steht, dessen Walten sich in diesen Verknüpfungen der Ideen zeigt. Die Gewohnheit ist ein Prinzip der „Natur“ (E. 47). Eine Idee führt die andere auf natürliche Weise ein (Tr. 393), es ist ein natürlicher Übergang von einem zum anderen (Tr. 399), wir haben eine natürliche Tendenz zum Verknüpfen (Tr. 498). Die Fähigkeit zu schließen ist uns von der Natur verliehen, und diese hat in ihrer Weisheit die Verknüpfung nicht der Ratio anvertraut, die nicht so sicher in ihrem Urteil ist und sich bei den Menschen zu spät entwickelt (Tr. 474, 478, E. 47/8, 86/7), sondern einem „Instinkt“ (Tr. 471, 501, E. 40, 124, 131). Dieser arbeitet so schnell, wie die Überlegung niemals kann. Unmittelbar, ohne einen Augenblick des Zögerns vollzieht sich die Verknüpfung (Tr. 394, 404, 431, E. 46), unmerklich (Tr. 399, 492, 537) und ohne Zwischenglied oder neue Operation des

Geistes (Tr. 403). Die Auswahl bei der Verknüpfung ist ebenso sicher wie schnell: „Wenn die Chancen und die Erfahrung auf der einen Seite zehntausend betragen und auf der anderen Seite zehntausend und eins, so gibt das Urteil der letzteren den Vorzug wegen dieser Überlegenheit“ (Tr. 438). Die Imagination braucht kein Abwägen und Durchzählen der einzelnen Fälle, sie hat sie alle in ein Bild zusammengeschmolzen (Tr. 437), das kann keine Reflexion.

Dieser Instinkt, das Richtige zu verknüpfen, wird von Hume nicht nur ein Prinzip der Natur, sondern — und daraus folgt am deutlichsten, daß er so etwas wie eine Elementargewalt im Sinne hat — selbst Natur genannt. Die „Natur“ bezeichnet jedem die Ideen, die zur Vereinigung geeignet sind (Tr. 319). Die Gewalt der „Natur“ zeigt sich, wenn wir ihr Widerstand leisten wollen. Es ist nicht möglich, sich ihr zu widersetzen (E. 131) oder die Verknüpfung zu verhindern (Tr. 393), die Ideen scheinen schwer oder unmöglich zu trennen (Tr. 393, 404, 509). Bei dem Versuch, Widerstand zu leisten, erweist sich diese Kraft der Verknüpfung als „unfehlbarer, unwiderstehlicher Naturinstinkt“ (E. 124). „Mit absoluter und unentrinnbarer Notwendigkeit hat uns die „Natur“ zum Urteilen wie zum Atmen und Fühlen bestimmt“ (Tr. 474/5). Sie ist unbesiegbar: „Die skeptischen Prinzipien (die die Schlüsse auf unabhängige Existenzen unsicher machen wollen) mögen wohl in den Schulen Triumphe feiern“ (E. 130), sowie wir aber aus der gelehrten Luft ins Leben zurückkehren, „bricht die „Natur“ rechtzeitig alle skeptischen Argumente“ (Tr. 478). Hume ist überzeugt, daß sein Leser ungeachtet seiner skeptischen Bemühungen, „eine Stunde später von der Realität einer äußeren und inneren Welt überzeugt sein wird“ (Tr. 505). Denn es ist ein großer Unterschied zwischen solchen Meinungen, die wir nach ruhiger und tiefer Überlegung, und solchen, die wir durch eine Art von Instinkt oder natürlichem Impuls bilden. . . . Im Augenblick, da wir unseren Gedanken die Zügel schießen lassen, wird die „Natur“ sich entfalten und uns zu unserer früheren Meinung zurückziehen (Tr. 501). Die Natur ist hartnäckig und wird nicht den Kampfplatz räumen, wie heftig sie

auch von der ratio angegriffen wird (Tr. 502). Die Natur wird immer ihr Recht behaupten und schließlich stärker sein als jede abstrakte Schlußfolgerung (E. 36). Am prägnantesten sagt dies alles der in seiner idiomatischen Kürze unübersetzbare Satz: „Nature is always too strong for principle“ (E. 131).

So ist der Kampf des skeptischen Philosophen ein vergeblicher, denn er kämpft „gegen den Lauf der Natur“ (Tr. 519). Die Folge solcher Skepsis ist nichts als Unbehagen. Der größte Teil der Menschheit ist von „Natur“ jeder Skepsis abgeneigt, die Menschen sind ungeduldig, „solch einem Zustand, der ihnen so unbehaglich ist, zu entwischen“ (E. 132). Die Einstellung des Geistes ist unbehaglich, weil die Lebensgeister von ihrem natürlichen Lauf abgelenkt sind (Tr. 476). Dagegen bereitet dem Geiste der glatte und leichte (Tr. 319, 399, 410, 414, 418, 492, 496, 506, 535, 537, 538), der bereitwillige (Tr. 329, 331, 400, 491) Übergang von einer Idee zur anderen Vergnügen. Er fühlt Befriedigung, wenn er eine Verknüpfung stiften kann (Tr. 521), ein Lustgefühl ist das Zeichen einer Ideenverbindung, die den belief hervorbringt (Tr. 411). Dem Geiste gefällt die Kraft und Lebendigkeit, die sich auf die erschlossene Idee überträgt (Tr. 420, II 141). Die Sicherheit der Verknüpfung verhindert das Unbehagen, indem sie eine bestimmte Idee im Geiste fixiert und ihn vor dem Hinundherschwanken bei der Wahl seiner Objekte bewahrt (Tr. II 227). Wo der Geist keine Verknüpfung entdeckt, fühlt er sich unbehaglich und wird daher von Natur von diesem Unbehagen Erleichterung suchen (Tr. 494). Der Geist ist geradezu darauf versessen, Verknüpfungen zu stiften. Er will sie immer noch verstärken. Die Perzeptionen sind ähnlich, das genügt uns nicht, wir identifizieren sie (Tr. 504). Wir geben aus demselben Grunde dem Geschmack und Geruch einer Feige außer der Beziehung der zeitlichen Kontiguität zu den übrigen Qualitäten auch noch die Beziehung der räumlichen Kontiguität, ganz widersinnigerweise, nur aus der Sucht, die Verknüpfung aller Qualitäten so fest wie möglich zu machen (Tr 521).

Diese Zusammenstellung zeigt, daß Hume in der ordnenden und verknüpfenden Kraft des Geistes, ohne daß er selbst

wollte, eine Wesensbestimmung der Seele, ja des Seins überhaupt vorschwebte. Er verwahrt sich zwar dagegen; die assoziative Kraft sei eine originale Qualität der Seele, aber sie sei nicht ihre Essenz, sie sei nur die Wirkung einer verborgenen letzten Ursache (Tr. 321). Durch den Vergleich mit der Gravitation will Hume wohl solchen Gedanken noch mehr verbannen. Denn auch das Gesetz der Schwerkraft enthüllt die Essenz der Körper keineswegs. Aber wie alle Vergleiche, so will auch dieser nicht ganz stimmen. Die geistige Attraktion ist mehr als die Gravitation. Während die Anziehung der Körper nur eine ordnende Kraft ist, bringt die Assoziation das Sein und das Leben erst eigentlich hervor. Die Realität der Objekte der Außenwelt entsteht durch die Kraft der Verknüpfung, weil sie uns durch sie erst erkennbar wird. Aber auch die Welt in unserem Innern wird erzeugt durch die Attraktion der Ideen. Durch sie allein können wir die Zukunft voraussehen und unser Handeln danach richten. Auch unser Gemütsleben entsteht durch Verknüpfung: die Leidenschaften erzeugen sich gegenseitig (Tr. II 82/3). Alles also, was unser Leben zu dem macht, was es ist, das Fühlen, das unser Begehren leitet, die Wahrnehmung fester Beziehungen als Richtschnur des Handelns, als Grundlage der Erkenntnis, die die Erzeugnisse der Imagination von den Realitäten unterscheidet, beruht auf der verknüpfenden Kraft des Geistes. Ja, sie bringt noch mehr hervor als Praxis und Wissenschaft, ihre höchste Blüte ist die unbegreifliche Leistung des Genies. „Nichts ist bewundernswerter als die Bereitschaft, mit der die Imagination ihre Ideen aufdrängt und sie im selben Augenblick darbietet, in welchem sie notwendig und nützlich werden. Die Imagination durcheilt das Universum von einem Ende zum andern und sammelt die Ideen, die zum Gegenstande gehören. Man könnte denken, die ganze intellektuelle Welt der Ideen läge auf einmal unter unseren Blicken, und wir wählten nur diejenigen aus, die für unseren Zweck am passendsten sind. Es mag aber wohl nichts anderes gegenwärtig sein als diese selben Ideen, die in dieser Weise durch eine ‚magische Fähigkeit' in der Seele verbunden sind." Sie ist „in den genialsten Köpfen am vollkommensten

und ist im Grunde das, was wir ein Genie nennen“ (Tr. 331). — Hume tat recht daran, die halb metaphysischen, halb dichterischen Gedanken über den Verknüpfungsinstinkt in der Enquiry als „Spekulationen“ zu bezeichnen. Aber er hat auch darin recht, daß sie mit seiner eigentlichen Lösung des Erkenntnisproblems nichts zu tun haben (s. o. S. 40). Wir können die Kritik des Existenzbegriffes, die des Begriffes der Notwendigkeit und ihre Ergebnisse sehr wohl verstehen und anerkennen, ohne daß wir Hume in seinen „Spekulationen“ zu folgen brauchen.

Diese Spekulationen scheinen nur eine Art Gegengewicht gegen die scharfen Beweisgänge der Humeschen Kritik zu sein. Die ganz neuen Gedanken, die Erkenntnis der Unmöglichkeit, aus dem allumfassenden „Bewußtsein“ irgendwie hinauszugelangen, welche die Verlegung der Begründung von Realität in dieses Bewußtsein notwendig machte, mußten wohl etwas Erdrückendes für Humes jugendlichen Geist haben. Er fühlte sich ganz als der einsame, seiner Zeit überlegene Neuerer. Mußte nicht seine Lehre einen Sturm des Widerspruchs, des Ärgers, der Verleumdung und der Geringschätzung hervorrufen? War er nicht ein „Verkehrer der Natur“? War es wirklich Wahrheit, was er lehrte, da er doch alle bestehenden Meinungen umstoßen mußte? „Ich bin erschreckt und verwirrt, ruft er aus, in welche verlorene Einsamkeit ich mit meiner Philosophie geraten bin. Ich komme mir vor wie ein seltsames, ungeschlachtes Ungeheuer, das für den Verkehr und Verein in der Gesellschaft nicht paßt, von allem menschlichen Umgang ausgestoßen wurde und nun vollkommen verlassen und trostlos ist.“ [1]) Er möchte gern Schutz und Wärme in der „Menge“ suchen, und das tut er, indem er sich der „Natur“ in die Arme wirft. Damit war er im Schutze der Menge. Mit der Berufung auf die Natur nimmt er seine Zuflucht zum Allheilmittel seiner Zeit. Bei allen seinen Vorbildern, Hobbes sowohl wie Locke und Berkeley, konnte er die Natur als

[1]) Es ist durchaus nicht zu begreifen, warum man diesen sehr echt klingenden Ausbruch am Schlusse des Treatise (S. 544 f) für eitle Wichtigtuerei und Übertreibung halten soll, wie Thomson will (a. a. O. S. 31).

Leitstern für wahre Erkenntnis und richtiges Handeln finden. Auch da, wo er wie bei Shaftesbury die metaphysischen Spekulationen verwerfen mußte (Tr. 536, Anmerk.), konnte das Leitmotiv „naturam expellas furca tamen usque recurret“ [1]) in Hume verwandte Seiten anrühren. Er faßt den Begriff Natur genau in dem Sinne seiner Zeit, wie er ausdrücklich selbst sagt (Tr. II 258), nicht als den „Wundern“ entgegengesetzt — so stellte etwa noch Descartes das lumen naturale der Offenbarung gegenüber —, sondern es ist Natur im Sinne der Verbannung jedes Zwanges, jeder Künstelei, jeder philosophischen Spitzfindigkeit, es ist die „Natur“, wie sie uns das 18. Jahrhundert in so vielen Variationen gepredigt hat.

---

[1]) Shaftesbury, Characteristics of men, manners etc. Basel 1790, S. 179.

Lebenslauf.

Ich, Margarete Merleker, evangelischer Konfession, wurde am 3. Juli 1873 in Posen geboren. Im Herbst 1908 bestand ich die Reifeprüfung am Königstädtischen Realgymnasium zu Berlin. Von Oktober 1908 bis April 1914 und von Oktober 1916 bis jetzt war ich an der Berliner Universität immatrikuliert. Meine Lehrer waren die Herren Professoren Brandl, Diels, Erdmann, Riehl, Erich Schmidt, Schneider, Stumpf und von Wilamowitz-Möllendorff.

Allen meinen Lehrern muß ich sehr dankbar sein. Besonders wertvoll waren mir die philologisch-künstlerischen Hinweise von Herrn Professor von Wilamowitz-Möllendorff, die Einführung in erkenntnistheoretische Probleme durch Herrn Professor Riehl, vor allem aber die Anleitung zu historisch-kritischen Studien durch Herrn Professor Erdmann, dem ich auch für die Anregung zu dieser Arbeit großen Dank schulde.